خانهٔ
شورای
امی

۱۱۸۵

اصول و فقه از شیخ کاشف الغطاء

بازرسی شد
۳۷ - ۶

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب شرح بر اصول و قواعد
مؤلف
جلد (۱۱۸۵) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
۲۱۸۹۰
۴۱۷۹

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
خطی اهدائی
۱۱۸۵

۱۱۸۵

اصول و فقه از شاگرد کاشف الغطاء

بازرسی شد
۸۳ - ۶

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب شرح بر اصول و قواعد
مؤلف
جلد (۱۱۸۵) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
ره ثبت کتاب
۲۱۸۹
۴۱۷

خطی اهدائی | مجلس شورای اسلامی
۱۱۸۵

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

كتابخانه مجلس شوراى ملى ١٣٤٢

منها ما ذكره الشهيد ره في قواعده وهو ان الاصل عدم اجزاء كل من
الواجب والندب عن صاحبه لتغاير الجهتين وقد يتخلف هذا الاصل
في مواضع منها اجزاء الواجب عن الندب في صلوة الاحتياط
التي يظهر الغنى عنها وكذا لو صام يوما بنية القضاء عن رمضان فتبين انه
كان قد صامه فانه يحتسب على ذلك ثواب الندب واما اجزاء الندب عن
الواجب ففي مواضع منها صوم يوم الشك ومنها صدقة الحاج بالتمر
ما دام الاشتباه باقيا فلو ظهر ان عليه واجبا فالظاهر الاجزاء عنه اذا كان
من جنس المؤدي كالاجزاء الصوم عن رمضان لو ظهر انه منه ومنها الوضوء
المجدد لو بان انه محدث ففيه الوجهان والاجزاء اقوى ومنها لو جلس
للاستراحة فلما قام تبين انه نسي سجدة فالاقرب اجزاؤها مقام جلسة الفصل
فيجب السجود ولا يجب الجلوس له ومنها هذه الجلسة لو قام عقيبها
الى الخامسة سهوا والى ثالثة كانت قبل التشهد فالاقرب اجزاؤها عن جلسة
التشهد وصحة الصلوة لسبق نية الصلوة المشتملة عليها الى اخر كلامه ره
انت خبير بان الاصل في هذا الموضع يمكن ان يكون المراد منه القاعدة
المستنبطة من الاخبار او الراجح الناشي من تتبع او الاستصحاب لكن
الاخير غير منظور فيه فالظاهر ان المراد منه الاول فيجري ما اللقدس

عن الاجزاء الاصل ان كلا من الواجب والندب

الاردبيلي

كتابخانه مجلس شوراى ملى

الاردبيلي كونه يعني الظاهر ظاهرا حيث اطلق لفظ الظاهر هنا في صوم عن
شهر رمضان في يوم رمضان من مجمع الفائدة وبالجملة رجوع
الاصل في الموضع ببعض من المحقق ظاهر الا انه يمكن ان يقال الاصل
يقتضي الاجزاء وقد بسطنا الكلام فيه في تعليقاتنا على الروضة البهية
ومنها ما ذكره ره في موضع اخر قال في الفائدة الموفقة للتكليف الاصل
ان النية فعل المكلف ولا اثر لنية غيره ويجوز النية عند غير
المباشر في الصبي المميز والمجنون اذا حج له الولي وقد تؤثر نية
الانسان في فعل غيره المكلف ولم يوجد منها ان يأخذ الامام الزكوة
قهرا من الممتنع فيمنع ان يجري من النية فيمكن ان يوجبها لنية من الامام
وان كان الدافع المكلف اقول الظاهر ان المراد من النية من كلامه ره
العلامة قصد القربة الى الله تعالى كما يظهر من المواضع التي
ذكرها في القواعد كبحث الوضوء والصلوة والصوم وباب الحج والاحرام
وكتاب الدين وبعض المواضع المذكورة في الدروس كما في بحث الوضوء
والصلوة والصوم وفي الذكرى كما في كيفية الوضوء وصلوة
الميت والتيمم والغسل وفي البيان في بحث الوضوء فعلى
هذا نقول ان الادلة الدالة على تعبدية من العبادات لا يثبت

الا مطلوبيتها كما قال تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحو ذلك وثانيا
انها مشروطة في صحتها على النية بالادلة الخارجية كالاجماع ونحو
ذلك فالقدر المتيقن الثابت بالدليل مؤثرية في صحتها لو صدرت من المكلف
نفسه واما مؤثرية نية شخص اخر في فعله فيبقى تحت الاصل فالاصل
فالاصل عدم مؤثرية نية غيره فالاصل هنا بمعنى الاستصحاب اي لما
ثبت اولا ان قبل ورود الادلة الخارجية عدم مؤثرية النية في
مطلوبية العبادة وبها ثبت كون مطلوبيتها مشروطا بالنية
بشرط صدورها من نفسه فبالاستصحاب نحكم ببقاء نية الغير
بعدم المؤثرية هذا اذا قلنا بان الاصل في الاوامر عدم اشتراط
المامور به بالقربة وان قلنا انه لا اشتراط المذكور يمكن ان يستفاد
منها فالامر ظاهر فنقول ان تاثير نية المكلف نفسه في فعله لكونه
مخاطبا وقبل ورود الادلة كان فعله غير مؤثر في الامتثال الا بنيته و
لا بنية غيره وبعد ثبوت مؤثرية نيته في فعله بالامر بقي عدم
مؤثرية نية الغير على اصله ويمكن ان يقال ان الاصل هنا بمعنى الظ
المستفاد من غلبة كون نية غير الفاعل غير مؤثر على كونه مؤثرا
بحيث انا بعد الاستقراء لو لم نقطع بذلك فلا اقل من ان نظن به قال

بعض

بعض المحققين الفاضل القادر المختار اذا كان عاقلا بالغا جامعا
لساير شرايط التكليف لا يمكن ان يفعل او يترك من غير قصد وارادة لما
بعد تصوره ثم لما اعتبر الشارع في العبادات صارت النية هو قصد القصد
قربا الى الله تعالى ولا معنى لقصد شخص لفعل شخص اخر فكون النية فعلا
للمكلف هو الامر المقطوع به فيكون الاصل بمعنى الراجح الشامل للقطع
انتهى **اقول** ان ما ذكره ره وان كان في غاية المتانة الا ان
مقطوعية كون النية فعلا للمكلف فرع عدم امكان تصور قصد
شخص لفعل شخص اخر كما هو مقتضى بديهية ره وهو اول المسئلة كما
لا يخفى فانه يمكن للخصم ان يقول لما اعتبر الشارع في العبادات
ضم القربة فهل ضمها الى فعل المكلف نفسه او ضمها الى الفعل كان سواء
منه او من غيره احتمالان وتوجيه الاول على الثاني محل النزاع وايضا
الادلة الدالة على وجوب الاخلاص لا تثبته مضافا الى القصد
الثابت منها بل ان غاية دلالتها على وجوب العمل مقارنا مع قصد
الاخلاص ثم الانصاف ان الادلة صريحة في كون وجوب
الاخلاص من العامل كقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين وقوله تعالى فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل

دلت
عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا فان هذه الآيات ان
على وجوب الاخلاص دلت على اتحاد العامل والمخلص ايضا
واما انها هل تدل على اصل الوجوب ولا فمسئلة اخرى ليس هنا
موضع ذكرها ولعلنا نتكلم فيها من الحديث بفضل الله تعالى
في شرحنا على الدروس وكقول الصادق عم اجعلوا هذا لله
ولا تجعلوه للناس وقول الرضا عم لمحمد بن عرفة ويحك يا ابن عرفة
اعملوا لغير رياء ولا سمعة وقول الصادق عم قال رسول الله
صلى الله عليه وآله ان الملك ليصعد بعمل العبد مبتهجا به
فاذا صعد بحسناته يقول الله عز وجل اجعلوها في سجين انه
ليس اياي اراد به وكقول النبي صلى الله عليه وآله انما الاعمال
بالنيات والجملة قصد شخص لفعل شخص آخر لا يكون مستفادا
من دليل ولا مما جرت به عادة الجملة فضلا عن العقلاء ولا
معنى له في الحقيقة فكان استعمال لفظ الاصل هنا في مقامه
اما بمعنى الراجح الشامل للقطع كما افاده المحقق وبينا وجهه في ذيل
الكلام وفيه مع ذلك ما فيه واما بمعنى الظن كما هو ظم او الاستصحاب
كما هو ظاهر واما ما يجوزه مخالفا النية المباشر في الصبي والمجنون فقدم

صدور

صدور النية منهما وان كان ظاهر الادلة عدم كونهما مكلفين آخر
فلم تصدر النية الا من المكلف واما التمثيل باحجاج الولي عنهما
فبعيد التامل فيها وتطوعهما كونهما آتيين لم يظهر انه غير مثيل بل صدرت
ممن كان مكلفا ايضا واما ما استظهره بقوله ان باخذ الامام الزكوة
الا انها من الممتنع فممنوع ان يعرى عن النية فيمكن ان ينوي بحسب النية من
الامام وان كان الدافع المكلف فلا يخفى ما فيه فان الممتنع اذا اخذ
الامام منه قهرا بحيث لم يصدر منه قصد الامتثال والقرب فيكون
الدفع منه عبادة اول المسئلة واما سقوط وجوب الزكوة عنه
فحيثية اخرى فنقول على الدافع حين الدفع حقان اثبات العبادة
بوصفها واداء الدين عما في الذمة من حين الاخذ منه فهي المستوفى
منه الثاني فهو غير مستلزم لاستيفاء الاول فح لو عفي الامام
الخلوص حين الدفع الى المستحق فلا يصدق عبادة منه والا فلا
وعلى التقدير بن لم يصدر من المالك عبادة فالنية لم يتحقق الا
من المكلف ثم اعادة بعد الكلام لما قلناه عند مقام
بيان ما كان من هذا القبيل بقوله ومنها انما اخذ الحاكم
قهرا فانه يملكها اخذه اذا نوى المقاصة وح لو كان له على ما طل

دبان له التعيين مفوض اليه الى الآخذ فلو اقر الجمهور بانه يوفى فالاقرب عدم
ه ومن وجد على بيد القابض انه وفات جميعا بان اداء الدين لا يثبت بمجرد
على البينة كما عرفت وعلى التسليم لا مدخلية لنية المقاصة فيما نحن فيه
كالاجنبي وح كان حال نفر بعيد ره بقوله ح ظاهرا وتعقيبه بقوله فلو
اقر الى اخره ا ظهر

الاصل عدم بلوغ الماء كرا **اقول** لجريان هذا الاصل مواضع
الاول ما اذا علمنا اولا ان القدر من الماء الذي حصل في
الاناء اقل من الكر ثم صففنا اليه متدرجا قدرا اخر الى ان شككنا
حصول الكر فح نقول الاصل عدم بلوغ الماء كرا والثاني ان يكون
حصول الماء دفعة كما اذا البنا موج البحر الذخار بحيث صب مقدر
منه في غدير ولم نعلم ان هذا القدر كر ام لا وهذا القسم
ان اوهم في بادي النظر عدم جريان الاصل المذكور فيه لان الشيء
الذي وقع في الخارج لم نعلم انه موصوف بصفة مثلا او بضدها
ولكن الصفتين وجوديتان فح لا يمكن جريان الاصل في احدهما
بالعدم كالمني فانه بعد وجوده اذا شك في كونه ناقضا ام لا

فلا شك

فلا شك في كونه اندفع ناقضا بالاصل خلاف الضابطة فان كونه ناقضا
وعدمه صفتان وجوديتان في الحقيقة نعم اذا قلنا الاصل بقاء
الطهارة كان جاريا في مورده الا ان هذا القسم ايضا كالاول
كما لا يخفى عند التامل اذ لا شبهة في امتناع وصول جميع اجزاء
الماء المذكور دفعة واحدة حقيقة فلا ريب في عدم حصول الكر
بوصول الجزء الاول في الاناء فبلوغه كرا بانضمامه الى الباقي مدفوع
بالاصل **والثالث** ان قدرا من الماء موجود في مكان ولم نعلم
انه بقدر الكر ام لا والظاهر رجوع هذا القسم الى الثاني في الموضوع
والى الاول في الحكم واما احتمال نزول الماء من السماء بحيث كان
غير متقطر وارتباط اجزائه من جانب العرض بحيث حدث بواسطة
الاجزاء المتصلة سطح مستوي من الماء قابل للقسمة من جانب الطول
والعرض غيرها بل من جانب العمق على جسم طويل مسطح بحيث انطبق
الماء المسطح على الجسم المسطح فما لا يخفى سخافته مضافا الى
كونه خلاف المفروض واحتمال خروج الماء من ارض واسعة مسطحة
دفعة حقيقة كثير بعيد لان الانسان بعد الكر مما لا يخفى
ركاكته مضافا الى كونه خلاف المعهود وتجويز تعلق قدرة الله

تعالى بهذا المقدار واصابته مثل الوجه جليه دفعة بين الكاف والنون
مما لا يذهب سماحته مضافا الى كونه خلاف الجمهور يبقى في المقام اشكال
وهو ان شرط جريان الاستصحاب بقاء الموضوع وليس كذلك فان المقدار
الاول الذي حصل في المكان في الصورة المذكورة المفروض انه غير كر محكوم
بعدمه في الزمان السابق غير المقدار الذي حصل اخيرا المفروض انه مشكوك
فيه المحكوم انه كذلك بالعدم السابق اللهم الا ان يقال ان عدم
بلوغ الكرية وانا وهم ظاهرا بان الاصل في الماء المذكور الا
ان مراده عدم وجود الجزء الاخير الذي يحصل بسببه الكر المستلزم
لعدم بلوغ الماء المذكور كرا او يقال ان الاصل الذي يحمل عليه
العدم بسبب العدم السابق على وجود الماء فان الماء قبل وجوده
محكوم بالسلب والحكم السلبي باق الى الزمان المشكوك في كونه كرا
غاية ما لزم عدم التغاير بين السلبين الاول بانتفاء الموضوع
والثاني بانتفاء المحمول ويشبه تقابل العدم والملكة بين
بلوغ الكرية وعدمه المستتبع لوهن الاجراء المذكور بالعدم الا
موهونه بلحاظ الاحكام الشرعية اوهن من بيت العنكبوت
مضافا الى ان المفهوم المذكور يستفاد من اللفظ المذكور في المقام

والاولى

والاولى بيان ان المراد كون الماء محكوما بالعدم قبل الوجود فبالاصل
يحكم ببقائه الى حصول اليقين بالكرية فما دام الشك باقيا يبقى
الاصل على جريانه وان احتمل انما مر كما يستفاد ظاهرا من جميع
ما ذكرنا ان المراد من الاصل في هذا المقام الاستصحاب وجار في
مورده والعجب من الفاضل المذكور كيف عد استعمال الاصل في
هذا المقام من التشبيه من المواضع التي يحتمل ان لا يكون لها وجه
صحيح مع انه جعل هذه المسألة من فروع قاعدة اليقين المسمى
بصريح لفظه بالاستصحاب يبقى في المقام اشكال اخر وهو ان
الصورة الثالثة التي حكمنا بانها كالثاني في الموضوع وكالاول في
الحكم يمكن ان نفصل فيها بين ما اذا علمنا اولا ان العدد المذكور
من الماء ان بلغ الكر وبين ما ليس كذلك وما ذكرناه في المسألة
جار في الصورة الثانية يعني ان جريان الاصل المذكور واقع
في موقعه واما في الصورة الاولى فمحل اشكال لو لم نقل بعدم
جواز وروده بل لزم نفع العكس ببيان ان الشرط انما اذا
علمنا اولا ان الماء ان بلغ الكر ثم شككنا في ان القدر الذي
يستتبع منه هل هو الذي لو فرض من الباقي يبقى الباقي غير تام

الكرية ام لا فنقول الاصل بقاء الكرية السابقة نظير ما قلنا في الصورة
الاولى بان الاصل عدم بلوغ الماء كرا لكنا لا نضايف والمجيب
من طرف الجويني الاعتساف فيتخلص بحق ان يجيب بان الاصل هنا
في الباقي بالكرية ضعيف لان الاستصحاب فرع اليقين السابق
وليس ما نحن فيه كذلك لان اليقين السابق الذي كان قبل ذلك
بالنسبة الى الكل والجزء الذي باق بعد عزل الجزء الاخر ليس محكوما
بالكرية في السابق حتى يمكن القول ببقائه بالاستصحاب اذ هذا
الجزء في الزمان السابق انضم مشكوك فيه غايته ما لزم كان منضما
سابقا ومنفصلا لاحقا ولا ريب ان مناط الكرية وعدمها
ليس على الانضمام والانفصال اذا قلنا ان الاصل عدم
كون الباقي كرا نظرا الى ان المقدار المعزول حين الانضمام
لا يوجب كونه كرا والحال انه كذلك فنحكم كونه كرا بالعدم الاصلي
الذي ذكرنا في الصورة الاولى لكن ليس ببعيد في هذه الحالة
ان نجري الاصل على بقاء الكرية لان الاصل جار على البقاء الى
ما يمنع البقاء وان اختلج في قلبك ان هذا البحث محال
سمع لما يتلى عليك حتى يزول عنك الارتياب فان القدر

الذي

الذي عزل عن الماء المفروض انه مشكوك فيه فليس بمعلوم ان القدر
الباقي معروض لنسبة الجملة واما الى هذا القدر الذي بقي الباقي غير
كر في تلك المسألة بل هو امر حادث وكل حادث مسبوق بالعدم
كالفرد في محله وقبل الانعزال محكوم بالعدم الاصلي والحال انه
كذلك غايته ما لزم التغاير بين السلبين الاول بانتفاء الموضوع
والثاني بانتفاء المحمول وان حفظت ما تلونا عليك ان
شبهة تقابل العدم والملكة في الاحكام الشرعية وهن من بيت
العنكبوت وان اوهن البيوت لبيت العنكبوت ما اظن بقاء
الريب فيك **الرابع** فيما تعارض الاصلان كتعارض المأموم رابع
في صلوة وشك هل كان الامام راكعا او رافعا ولكن نؤيد
الثاني بالاحتياط وان جيء بان المراد من الاصل في هذا
المقام الاستصحاب ولا يحتاج الى البيان لانا نجيب بان بقاء حالة
الامام في الركوع ظاهر واجراء اصالة عدم ادراك المأموم
الركوع اظهر وقد صرح بهذا الثاني الشهيد اعلى الله مقامه
ثم نقول ان الاصلين بعد تعارضهما يبقى العمومات الدالة على اشتغال
الذمة بالصلوة الموجبة لها بجميع اجزائها بلا معارض عن اسقاط

الفراغة عن المأموم بخلاف الاصل الثاني فانه يخرجه عن ادراك
الامام اما الركوع والمفروض ان الثاني مشكوك فيه والاول يقتضي
العدم فيتأيد الثاني بالاحتياط بيان ذلك ان اشتغال
الذمة اليقيني بالصلوة حال ثبت بباقي تمام الاشتغال قبل ذلك
فان لم يعارضه اصالة عدم ادراك الركوع ببقاء الامام راكعا يمكن
ان يقال ان الاشتغال اليقيني ثابت والاصل بقاؤه واما بعد المعارضة
فان رجح الاول بقي الاشتغال وان رجح الثاني لم يبق وان لم
يرجح احدهما على الاخر وتكافئا كان اشتغال الذمة مشكوكا
قلت هذا الايراد لو سلم كان الامر كذلك في صورة كون التمسك
بالاشتغال باعتبار كون قاعدة الاشتغال قاعدة برأسها واما
اذا كان جهة التمسك استصحاب الحالة السابقة وهو الاشتغال
اليقيني فكان اصل الاشتغال هو بعينه الاصل عدم ادراك
الركوع واما توهم رجوع الاصلين الى واحد فمما يحتاج الى
تأمل تام حتى يظهر لك ان احدهما باعتبار ثبوت التكليف من
جانب المكلف سبحانه والاخر باعتبار حدوث فعل من الافعال عن
المكلف والاصل عدمه **الخامس** الاصل صحة البيع تحقيق المدعى

وبيان

وبيان مورد الاصل المذكور ومناطه وحرانا الشهيد ره يقتضي
انشراح الصدر ووضع الوزر الذي انقض الظهر فان مع العسر يسرا
ان مع العسر يسرا فنقول لا ريب ان نسبة شيء الى شيء
يقتضي ارتباطه به بحيث لا يكون لغيره مدخل فيه فاذا قلنا هذا
الحكم شرعي يجب ان لا يكون لغير الشارع مدخل فيه فهذا الحكم كان
مصداق حمل لفظ الشرعي على الحكم فيما الشرعية عليه وما دام
لم يرد من الشارع دليل على شرعيته كانت القضية كاذبة فاذا
سئل الحاكم بهذا الحكم آلله اذن لكم ام على الله تفترون كان الجواب
هو الشق الثاني من الترديد وصار مستحقا لاخذ اليمين وقطع
الوتين ولا ريب ان مطلوب الشارع من الموضوعات للاحكام
الشرعية هو الصحيح منها وان كانت الالفاظ الدالة عليها
موضوعة للاعم والصحيح منها هو ما يترتب عليه الاثار
الشرعية والترتب المذكور بالنسبة الى بعضها تعليقي والى آخر
تنجيزي والاول يسمى بالعبادات فان الترتب موقوف على قصد
التقرب والثاني بالمعاملات فان النية ليست شرطا في
صحتها وان اشترطت في كمالها واستحقاق الثواب على فعلها

فكل معاملة اذا صدرت عن قصد التقرب صارت عبادة لكن انما
صدقت العبادة لاجل النية فكما لا تكون ح عبادة لا تكون
معاملة ايضا فاذا قلت البيع حلال والربوا حرام كان معناه
كلما تحقق في الخارج فعل من المكلف وعلمنا انه مصداق ومن مصاديق
المفهوم الكلي الذي استعمل الشارع لفظ البيع فيه فقد تشكل صغرى
الحلية واذا تحقق في الواقع ذات من ذوات المعاملة التي دل عليه
لفظ الربوا فقد عرض له الحرمة ومعنى القضية الاولى يرجع الى
انه اذا صدق على فعل انه بيع فقد ترتب عليه الآثار الشرعية
من انتقال المبيع من البائع الى المشتري والثمن الى من المشتري
الى البائع ومعنى القضية الثانية انه متى صدق على عمل
مفهوم الربوا فلا يترتب عليه الآثار الشرعية من الانتقالين
المذكورين ولوازمهما مضافا الى استحقاق العقاب لعامله فان
اردنا فهم تحقق مصداق القضية الاولى مثلا يتوقف فهمه على
فهم ثلاثة اشياء فهم البيع وفهم الحلية وفهم عروض الصفة المذكورة
لمعروضه وهذا هو المعبر عنه في عرف اهل الميزان بتصور
الماهيات الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية ولا شك ان

تصور

تصور النسبة الحكمية من حيث هو تصور تاما لا يجدي فيما
الفائدة في التصديق بعروضه للموضوع فتحقق فهم مصداق
القضية يتوقف على فهم الموضوع والمحمول وتحقق الارتباط
المذكور وبعد هذا التحقق وبعبارة اخرى بعد ثبوت جزم العارض
بالمعروض في الخارج ينتزع منه التصديق في الذهن ولا ريب
ان فهم الطرفين موقوف على العلم بوضع اللفظ الدال عليهما
في القضية الملفوظة فان كان للفظ المذكور وضع على حدة في
لسان الشارع فيرجع الى فهم اصطلاحه والا فالى اصطلاح
اهل اللغة فان حصل العلم به فهو والا فبالظن ان قلنا
بحجية الظن والا فالى اصطلاح اهل اللغة فان حصل فبه
ايضا بناء على ان حجية الظن في الموضوعات الاستنباطية اجماعية
واما التشكيك في ذلك وادعاء ان حجية الظن في الموضوعات
الاستنباطية انما هي بالنسبة الى الموضوعات من حيث هي موضوعات
مع قطع النظر عن كونها معروضة للحكم الشرعي واما مع ملاحظة
كونها كذلك ففيه نظر فاذا شككنا ان البيع الفضولي بيع ام لا
فرجعنا الى ان مراد الشارع من قوله احل الله البيع هل الايجاب

والقبول الدالان على نقل الملك بعوض معلوم فعلم سواء كان الملك من البايع ام من غيره اولا بل هو مختص بما اذا كان المالك البايع فبعد رجوعنا بواسطة الامارات الظنية الى معناه وجدنا دخولها في هذا المفهوم مثلا اذا شككنا في المعاطاة انه بيع ام لا فبعد الرجوع لا نظن بدخولها فيه فنحكم بدخول الاول دون الثاني نعم اذا اشتبه المصداق الموجود في الخارج انه كان بيعا بعقد اخر مثلا كالصلح او غيره فان شئنا ان نرتب عليه الاثر المترتب على البيع فهو موقوف على العلم بكونه بيعا ولهذا نقول ان العلم معتبر في الموضوعات الصرفة واما ثبوت قيام مبدء المحمول لذات الموضوع وهو المعبر عنه عندنا في المقصد وبعبارة اخرى الحكم الشرعي فهو يتوقف على بيان من جاعله اذ لا حكم الا بعد البيان ولا تكليف الا بعد البرهان اذ معرفة ان نسبة شيء الى شيء يستلزم عدم مدخلية شيء اخر في ثبوته ومدخليته في محله ان صدق الحمل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدء المحمول وقد يكون لخصوصية ذات الموضوع من غير ان يكون هناك امر زايد يعني ان خصوصية الذات تنوب مناب

المبدء

المبدء مثال الاول حمل العرضيات ومثال الثاني حمل الذاتيات وذلك كحمل الموجود مثلا فانه على الممكنات من قبيل الاول وعلى الواجب من قبيل الثاني ولا ريب ان حمل الشرعي الحلال على البيع من قبيل الاول فالعلم به يتوقف على الدليل الذي نتوصل به اليه فان وجدناه فذاك ولو انسد بابه كما في زماننا فالتكليف باق بالضرورة من الدين فامتناع تكليف ما لا يطاق يحكم بالعمل بغير العلم ولا ريب ان جميع انحاء غير غير العلم منتف بالضرورة من الدين ~~فامتناع تكليف ما لايطاق يحكم بالعمل بغير العلم ولا ريب ان~~ الا العمل بالظن او الاحتياط فالثاني موجب للعسر والحرج لو لم يكن متعذرا فتعين الاول فما دام لم نعلم او لم نظن بقيام المحمول للموضوع في المسائل الشرعية لا يجوز الحكم به ولا بنقيضه وهذا مما قضت به الضرورة ويشهد به العقل والنقل ولا ريب ان ثبوت الاحكام الاجمالية للموضوعات حتى ويقين فاي موضوع تصورت فله حكم من الاحكام الشرعية المتضادة وتضادها مانع من عروض اثنين منها لموضوع وتفصيلها يحتاج

الى دليل دل عليه فما دام لم يدل دليل على التفصيل يبقى على الاصل
فالحكم ببعضها دون بعض حكم بغير اذن من الله ولا ريب ان
نص الآية الشريفة يدل على كونه افتراء والاخبار الدالة على
استحقاق العقاب للمفتي سواء صدق ام لا على حرمته وعقل كل من
له ادنى مسكة يحكم على قبحه مضافا الى دلالته على قبح الكذب
سيما الكذب على الله وبالجملة حرمة هذا الحكم ضروري مضافا الى
كونه كذبا على الله ورسوله ثم كيف شأن الحاكم الا السكوت في
السكوت عما سكت الله عنه واجب فنقول الاصل في العبادات
والمعاملات التوقف بمعنى ان الماهية المستفادة من العقل
والنقل كتابا وسنة متواترة بالمعنى والضرورة ان الحكم الشرعي
ما لم يدل دليل عليه يجب التوقف فيه فاذا كان الحكم الواجب
السكوت لفعل اذا صدر من المكلف صار عبادة وبعبارة اخرى
اذا كان صحة صدوره مشروطة بالتقرب بين الفعل لو لم يكن
للفاعل دليل على مشروعيته لكان غير مأمور به وشرط
التكليف فهم المكلف فما لم يفهم لو عمله لكان باطلا فان شرط
صحتها النية وهي غير ممكنة التحقق عند عدم الامر لان الصحة

في العبادات

في العبادات وان قلنا انها عبارة عن ترتب الاثر الشرعي انهم
الا انه لا اثر موافقة للامر والمفروض انه غير موجود عند المكلف
وان كان موجودا في نفس الامر لوضوح ليس على المكلف الا ان يأتي
الشيء بالشيء فرع ثبوتهما في انفسهما والشيء ما لم يثبت كون له في
نفسه لا يكون حاصلا في محل فكذلك هذا العمل موافق للامر في المفروض
عدم اثبات الشيء الفعل لكان يبطل العمل غايته ما لزم احتمال كونه موافقا
للامر في نفس الامر وهو غير مجد لعدم ثبوته بالنسبة الى العامل فالامر
قبل العلم به كالعدم امر لا امر غير مأمور به فالعبادة بلا امر باطلة
فاذن الاصل في العبادات التوقف في مقام الحكم ولكن في مقام
العمل يترتب عليها الآثار المترتبة على الفاسدة منها المعروف
واما اذا كان الفعل مما لم يشترط في صحته النية وهو المعبر
عنه بلسان الفقهاء بالمعاملات فيمكن ان يؤسس الاصل فيه وانه
كما كان في مقام الاجتهاد السكوت والتوقف كان في مقام
العمل ايضا كذلك لعدم اشتراط صحته بالنية فبعد صدوره كما يحتمل
عدم كونه صادرا من الشارع يحتمل صدوره ايضا فكما لا يمكن
ترتب الآثار المترتبة على الصحيح منه عليه كذلك لا يمكن ترتيب الآثار

المترتبة على الفاسد منه عليه فاذا صدر من المكلف بيع فضولي
ولا دليل على صحته فكما لا يمكن ان يترتب الآثار عليه فلم ينتقل
المبيع الى المشتري ولا الثمن الى البايع لا يمكن ايضا ان يقال بعدم
الترتب المذكور لاحتمال صحته في نفس الامر فاذن يجب التوقف
فيه اللهم الا ان يقال ان البايع حيث انه مكلف والبيع الشرعي
التام فعل شائع ما كان فعلا للمكلف وبالجملة الظاهر ان عدم ترتب الآثار
المترتبة على الفاسد مما عليه ح اجماعي ولما قالوا ان عدم
الدليل دليل العدم مضافا الى استصحاب كون الثمن ملكا للمشتري
والمبيع للبايع فالاصل بقاؤهما وعدم النقل حتى يثبت خلافه او في زمن
الاصل في المعاملات ايضا في مقام العمل الفساد دليل على ما ذكرنا
في ضمن التوسل في مقام الاجتهاد انهم كانوا في العبادات
والمعاملات مشتركات في ان الاصل في كل منهما الفساد
فنقول ان الاصل بمعنى القاعدة المستفادة من العقل
والنقل والاخبار والآيات والاجماع على ما ادعاه بعض الافاضل
والسيرة التي بين اهل الشرع واستصحاب الحالة السابقة الفساد
وان كان قبل ملاحظة الامور المذكورة التوقف واما الكلام

الوارد

الوارد في ذلك بان الصحة وان كانت حكما شرعيا يتوقف ثبوته
على دليل شرعي الا ان الفساد ايضا كذلك فلا بد ان يكون ايضا
كذلك فيرد بان الامر في الفساد بهذا المعنى وان كان صحيحا
كما عرفت سابقا الا ان ملاحظة الامور المذكورة تجعل امر
الفساد فاسدا وعلى هذا فان ثبت بالاجماع شرعية عبادة
من العبادات وشك في كون شيء آخر جزءا لها فالاصل كونه
جزءا بمعنى ان القاعدة الكلية التي هي اشتغال الذمة اليقيني
بالاجماع تستدعي البراءة اليقينية ولم تحصل الا بهذا وكذا
الحال في اشتراط كون شيء شرطا لها فالفساد هنا اذا كان
الشرعية المذكورة في ضمن الواجب واما اذا كان الشك في اشتراط
كون شيء في المندوب فالظاهر انه ايضا كذلك واما من خالف فيه
بان المندوب ليس كالواجب لوجود الفارق باشتغال الذمة
في الثاني وعدمه في الاول فالحكم فيه ان نقول ان القدر
اليقيني الثابت بالاجماع هو المشروط بهذا الشرط واما
احتمال اشتراطه بالشرط المذكور فمدفوع بالاصل فنقول
بالاصل الذي ذكرنا من الفساد في العبادة فاذا شك في اشتراط

شيء اخر ففي الحقيقة شك في مشروعية المشروط بدون الشرط فهو باق
باصل الفساد اذا عرفت هذا فنقول الحال في المعاملات ايضا
كك مثلا اذا شككنا في ان البيع الصرفي هل يكون صحته مشروطا
بالتقابض في المجلس ام لا فالاصل الاولي يقتضي الفساد بدون هذا
الشرط وكذا الحال في سائر العقود والايقاعات بعد ثبوت الاجماع
في مشروعيته في الجملة وشككنا في اشتراطه بشرط ما لما ذكرنا ان
الاصل في كل ما يترتب عليه الاثر الشرعي سواء كان من العبادات
او العقود او الايقاعات او الاحكام الفساد ولنعم ما قال من
قال في مقام الاستدلال على ان الاصل في المعاملات الفساد
حيث قال بعد جملة كلام له على انه اذا كان الاصل هو الصحة يلزم ان
يكون كل من يعامل معاملة يكون شارعا ويكون شريكا للشارع
في الشرع والتشريع وان لا يكون التشريع حراما ثم قال فان
قلت غاية ما ثبت مما ذكر ان الصحة لا تثبت الا بدليل لا ان الاصل
الفساد قلت بعد وقوع المعاملة المشكوك حالها كان الثمن مال
المشتري والمبيع مال البائع ولم يكن خيار وامثال ذلك من
مراتب البيع والاصل بقاء الكل على ما كان عليه وعدم

تحقق

تحقق نقل اصلا ولا ترتب اثر مطلقا وهذا معنى الفساد واصالة
البقاء لجارية مضافا الى استصحابه وظهوره من الاخبار مع ان
عدم الدليل دليل عدم الحكم كما هو الحال في سائر الاحكام الشرعية
فالحاصل ان فساد المعاملة لا يحتاج الى دليل بل الاصل الفساد
وانما المحتاج اليه هو الصحة انتهى فاذن لا فرق بين العبادات
وغيرها في لزوم الحكم بالجزئية او الشرطية في صورة التشكيك
فيهما نظرا الى الاحتياط المذكور انفا واما احتمال البدعة في
اثبات الجزء او الشرط بقصد الشرعية مع انه لا دليل على شرعيته
غاية ما لزم احتمال الوجوب وهو معارض باحتمال الحرمة وقياس
ما ذكرنا باشتغال الذمة للدين المسلم للحكم ببراءة الذمة
عن الزائد المشكوك فيه وان لزم الاحتياط المذكور في
صورة عدم حصول الظن بعدم الجزئية او الشرطية المفروض
ان الحكم المذكور بعد الفحص والتتبع عن دليل يدل على خلافه
ولا ريب في حصول الظن ح بعدمهما ففي غاية المدخولية
لان الكلام فيما لم يحتمل الحرمة واما اذا احتمله المقام فنحن
نقول بموجبه وان الفرق بين اشتغال ذمة المديون وما

بين فان الشك فيما نحن فيه فيما اذا لم يات بالمنفي يحتمل مثله خللا به
لزم الشك في اصل الواجب او الندب واصل مشروعية المعاملة التي
الفساد الاصلي يمنع من صحة العبادة ح الا بعد الاتيان به
ويمنع من صحة المعاملة ايضا الا بعده وان الظن بالخلاف لو
حصل بعد التتبع لقلنا بعدم المدخلية ح والا كما هو الاغلب
في الموارد التي حصل الاجماع على شرعيته عملا لوجب الاتيان
هذا كله اذا كان الدليل الدال على الشرطية هو الاجماع البسيط
او المركب مثلا وبعبارة اخرى ما كان دلالته بالنسبة الى
الافراد مجملا لا ظاهرا ولا نصا واما اذا كان الدليل الخطابات
الصادرة من الشارع كاقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحو
ذلك مما كان ظاهرا في معنيه وشككنا في جزئية شيء مثل
السورة في الصلوة فلا ريب ان الشك المذكور لما استلزم
الشك في ماهية الموضوع بمعنى الشك في صدق الماهية على
ما بقي من الاجزاء غير ذلك الجزء لوجب الاتيان بالمشكوك
فيه ايضا كما ان الامر في المعاملات ايضا كذلك نعم اذا شك
في الشرطية وصدق الماهية بغير المشكوك فيه فالاصل

عدم الاشتراط

عدم الاشتراط هذا اذا كان الموضوع المامور به جاريا على اطلاقه و
ليس له مانع كالتقييد بالمجمل اذ وروده في حكم آخر او شيوعه
في بعض الافراد والا فان كان من قبيل الاول كان حكمه حكم
متعلق الاجماع في الاجمال ولزم الاتيان بالمشكوك فيه سواء
كان الموضوع من العبادات او المعاملات وسواء كان الشك
في الشرطية او الجزئية وان كان من قبيل الثاني فكذلك كذلك
وان كان من قبيل الثالث فلا ريب ان الحكم في الافراد النادرة
ايضا كذلك فبالجملة ان مجرد صدق المفهوم لا يكفي في المقام
فلهذا يمكن ان يق بعدم جواز الاستدلال باطلاق الامر
الدال على وجوب الوضوء على جواز الابتداء بالاسفل والابتداء
باليسرى قبل اليمنى وادعاء صدق الوضوء بذلك ايضا
كما يصدق مع الابتداء بالاعلى واليمنى لتقييده بالمجمل
وهو قوله ع هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به ولان
الشيوع في الابتداء بالاعلى واليمنى يصرف الاطلاق
البتة لان الاوامر وردت في بيان حكم آخر وبالجملة الاصل
ان الدليل الدال على الوجوب بالنسبة الى الواجب لا يتجاو

بالنسبة الى المستحب والشرعية بالنسبة الى الرهن والبيع مثلا او
كان مجملا كالاجمال الوارد المذكور لوجب الاتيان بالمشكوك
فيه في صورة الشك في جزئية شيء او شرطيته ولو كان مبينا
فلا يخرج من صورة الاولى ان يكون مصداق الموضوع محققا
بدون المشكوك فيه ولا ريب انه مدفوع بالاصل الثانية
ان يكون تحقق المصداق بدون الاتيان بما شك فيه ما شك
فيه فان لم يظهر له بعد الرجوع الى مفهومه دخوله فيه او عدمه
فلابد ح الاتيان لما عرفت مرارا وان ظهر فالزايد
على تحقق الماهية مدفوع بالاصل ثم تشخيص المفهوم قد ينجر
الى صعوبة ولكن قد ذكرنا في صدر المبحث ان مع العسر يسرا
نقول بعون الله التوفيق لا يخ ان يكون المفهوم المشكوك فيه
من المفاهيم التي كانت حقيقة موقوفة على النية ويسمى با
لعبادة او لا ويسمى بالمعاملة اما الاول فلا ريب ان عدم ثبوت
الحقيقة الشرعية في لفظ من اسامي العبادات مما لا يقبله الطبع
السليم وبعد ثبوت الحقيقة الشرعية نقول لا ريب بعد دقة
النظر عدم ثبوتها ايضا في جميع الالفاظ لهذا الظهور واحاد

ونعم ما افاد

ونعم ما افاد من ذهب الى ان جميع الالفاظ الدالة على العبادات
غير توقيفي بل بعضها توقيفي وبعضها كالمعاملات كلفظ الركوع والسجود
والطمانينة والغسل والمسح فح لا يمكن ادعاء الايجاب الكلي
ولا السلب الكلي واذا ارتفع الكليتان ثبت الايجاب الجزئي
فنقول ان الالفاظ التي لم يثبت لها معان شرعية وكان باقيا
على المعنى اللغوي ولا ريب ان كونها من اسامي العبادات يستلزم
عدم كون مفهومها مطلوبا للشارع ما لم يعتبر فيه قصد الامتثال
وبعبارة اخرى ان مراد الشارع جميع ما هو مدلول الالفاظ
ان كانت الالفاظ موضوعة للاعم كان الزوائد الموجبة للصحة
واما على الثاني فلابد له فكلما ثبت بالدليل اشتراطه نقول به
والا فالاصل عدم الاشتراط فاذا شككنا في لزوم التكبير في الركوع
والسجود مثلا ولم يكن دليل على ثبوته فاطلاق واسجدوا وا
اركعوا مع الراكعين يدفع احتمال اشتراطه مضافا الى الاصل
عدمه وفي مقام الشك يلزم الرجوع الى اهل اللسان من
العرب واللغة وبالجملة اللازم الرجوع الى صاحب اللفظ و
الفرض عدم ثبوت الحقيقة الشرعية وهو اهل اللغة ان وصل

بدنا اليه والا فالعرف كاشف عنه واما الالفاظ التي ثبت كونها
منقولة عن معانيها اللغوية الى المعاني المستحدثة فلا ينبغي الشك
في دخول جزء او شرط في مفاهيمها وان المسئلة الرجوع جميعها الى الخصا
وهو الشائع على مقتضى المقاصد الا ان لفاعله الاثار
الاختلاف الذي بين العلماء من الفاظ العبادات المنقولة
هل وضعت للعمل الصحيح وبعبارة اخرى ما كان مراد الشارع
او الاعم منه ومن الفاسد الذي ليس مراد له يوجب التفصيل
فالقول بلزوم الرجوع الى الشارع ان قلنا بانها موضوعة
للصحيح وعدمه للزوم ان قلنا بالاعم ففي الحقيقة الحكم
بالدخول والخروج مبني على تحقيق هذه المسئلة فاللازم على
من حقق كونها موضوعة للصحيح الحكم بتوقيفيتها وعلى من حقق
كونها للاعم عدمه ونحن لما ذهبنا بفضل الله تعالى الى
الثاني كان دأبنا الحكم بالدخول والخروج بالنسبة الى
المشكوك فيه لكونهما امر عرفي **واما الثاني** فنقول الظاهر
من بعض عبائر الاصحاب ان بعض الفاظ المعاملات قد نقل من
المعنى اللغوي الى الشرعي قال ثاني الشهيدين في مقدمة المزارعة

وهي

وهي في تفسير مفاعلة من الزرع وهي تقتضي وقوعه منهما معا
لكنها في الشرع صارت معاملة على الارض بحصة من حاصلها
الى اجل معلوم وفي المساقاة وهي لغة مفاعلة من السقي الى ان
قال وشرعا معاملة على الاصول بحصة من ثمرها وفي الشفعة
وهي فعلة من قولك شفعت كذا بكذا اذا جعلته شفعا به
اي زوجا الى ان قال وشرعا استحقاق الشريك الحصة
المبيعة في شركته وفي الجعالة وهي لغة مال يجعل على فعل
وشرعا صيغة ثمرتها تحصيل المنفعة بعوض مع عدم اشتراط
العلم فيهما وفي الوصية واصلها الوصل الى ان قال وشرعا تمليك
عين او منفعة او تسليط على تصرف بعد الوفاة وفي الايلاء
وهو مصدر آلى يولي اذا حلف مطلقا وشرعا هو الحلف على
ترك وطي الزوجة الدائمة المدخول بها قبلا وطء ابدا او مطلقا
من غير تقييد بزمان او زيادة على اربعة اشهر للاضرار بها
وفي اللعان وهو لغة المباهلة المطلقة او فعال من اللعن
او جمع له وهو الطرد والابعاد من الخير والاسم اللعنة
وشرعا المباهلة بين الزوجين في ازالة حد او نفي ولد بلفظ مخصوص

عند الحاكم في العتق وهو لغة الخلوص ومنه سمي جياد الخيل عتاقا والبيت الشريف عتيقا لخلوصهما من الملوك الادعياء بعض فنون الرق وهذا كله يدل على النقل كما ترى والظاهر ان معظم المعاني ثابتة كما اذ لا ريب في عدم كون هذه المعاني معان لغوية لهذه الالفاظ فتعلقها بما ذكرناه ان حال سائر الموضوعات التي لم يفصل الشارع بين اللغة والشرع و ما حدده المصنف اعلى اسم عنها من ذلك والقرينة التي ظهرت من الشارح فيما نزلنا عليك من الكتاب بانواع خفاء في العلاقة بين الموضوع له اللغوي والشرعي كما هو الظاهر الواضح عند من نظر في المواضع المذكورة والا فلا معنى لكون ما ذكره المصنف في بيان المعاني معان لغوية وان كنت في ريب مما اعطيناك فانتظر سوف تعلم قال ره في الضمان وهو التعهد بالمال انتهى وقد ضم اليه الشارح قوله من مال ثابت للمضمون عنه قال وبقيد المال خرجت الكفالة فانها التعهد بالنفس وبالبقية الحوالة بناء على اشتراطها بشغل ذمة المحال عليه للمحيل بما احاله به وانت خبير بان ضم الشارح

هذه

هذه القيود الى ما حدده المصنف بناء على تحديد المعنى الشرعي للضمان والا فلا معنى لبيان المعنى اللغوي هذه القيودات كما هو واضح وفي الحوالة وهي التعهد بالمال من المشغول بمثله وقد ضم الشارح اليه للمحيل فقال هذا هو المعنى المتفق عليه من الحوالة الا ان الاقوى جوازها على البريء للاصل انتهى وانت خبير بان مراد المصنف من هذا على هذا المعنى الشرعي وفي المضاربة وهي ان يدفع مالا الى غيره ليعمل فيه بحصة معينة من ربحه قال الشارح ماخوذة من الضرب في الارض لان العامل يضرب فيها للسعي على التجارة وابتغاء الربح بطلب صاحب المال فكان الضرب مسببا عنهما فتحققت المفاعلة لذلك او من ضرب كل منهما في الربح بسهم او لما فيه من الضرب بالمال وتقليبه انتهى ولا يخفى على البصير كونه هل بقي فيه من قيود فيما سعدناه وفي الاجارة وهي العقد على تمليك المنفعة المعلومة بعوض معلوم قال الشارح فالعقد بمنزلة الجنس يشمل سائر العقود وخرج بتعلقه بالمنفعة البيع والصلح المتعلق بالاعيان وبالعوض الوصية بالمنفعة وبالمعلوم اصدقتها انتهى و في الوكالة وهي استنابة في التصرف وزاد الشارح قوله بالذات

فقال لئلا يرد الاستنابة في نحو القراض والمزارعة والمساقاة فخرج
بقيد الاستنابة الوصية بالتصرف فانها احداث ولاية لا استنابة
وبالتصرف الوديعة فانها استنابة في الحفظ خاصة وفي التدبير
التدبير تعليق عتق عبده او امته بوفاته او تعليقه على وفاة
نحو المملوك ووفاة مخدوم العبد وفي الغصب وهو الاستقلال
باثبات اليد على مال الغير عدوانا ثم بين الشارح الاحتراز من كل
قيد من قيود التعريف وفقا للضبط وهو انسان ضايع لا كافل
له ولا يستقل بنفسه وفي احياء الموات وهو ما لا ينتفع به
لعطلته او لاستيجامه او لعدم الماء عنه وان كنت في سلبي كلمة غير
المقول للعوض فقل اعوذ برب الناس الى الناس من شر الوسواس الخناس
الذي يوسوس في صدور الناس وفي حد الزنا وهو ايلاج البالغ
في فرج امراة من غير عقد نكاح بينهما ولا شبهة قدر الحشفة عالما
مختارا وفي المحاربة هي تجريد السلاح في بر او بحر ليلا او نهارا لاخافة
الناس في مصر وغيره من ذكر او انثى قوي او ضعيف وهذا كله
كما ترى ينادي باعلى صوت كون هذه المعاني غير المعاني اللغوية
كما صرح من الشارح في بعضها وقد يشهد بذلك علم كون هذه

المعاني

المعاني لغوية قال الشارح ره في الميراث وهو مفعال من الارث و
ياؤه منقلبة عن واو من الموروث وهو على الاول استحقاق
انسان بموت اخر بنسب او سبب شيئا بالاصالة وعلى الثاني اي
ما يستحقه انسان الخ الشيء وفي القصاص وهو اسم لاستيفاء
مثل الجناية من قتل او قطع او ضرب او جرح واصله اقتفاء الاثر
يقتص اثره اذا اتبعه فكان المقتص يتبع اثر الجاني فيفعل مثل ما فعله
وذلك لان الكلام على التقابل من وضع الكلمات وبالجملة فظهر مما قلناه
من عبارة الجليلين الشهيدين نور الله مرقدهما نقل الموضوعات
المذكورة من معانيها اللغوية الا ان بعضها بل الظاهر اكثرها
حقيقة شرعية كالمزارعة والمساقاة والشفعة والجعالة والوصية و
الايلاء واللعان والعتق بناء على كونه من المعاملات وبعضها
الاخر على الاشتراك في الجملة ولم يظهر كونه في زمان الشارع صار
حقيقة عند المتشرعة كما يوما نقلناه اذا عرفت هذا فاعلم
ان المحكي عن بعض المحققين من متأخري المتأخرين من اهل السداد وجيد
انه يقول لبعض الفقهاء في العبادة والمعاملة في مقام التعريف
انه لغة كذا وشرعا كذا ولعل المراد منا اللفظ المذكور لتلك العبادة

بحذف م

اما المعاملة اعم من ان يكون حقيقيا او مجازيا لنزاعهم في ثبوت الحقيقة
الشرعية او يكون مراده من الشرع اعم من الشارع والمتشرعة او
يكون المراد من المعنى الصحيح شرعا والمعتبر عند الشارع و
المتشرعة بحسب الشرع وهذا هو الاقرب في دفع الاشكال الاخير
وهو ان العبادات توقيفية دون المعاملات فلو كان المعنى
في المعاملات بحسب الشرع مغايرا للمعنى اللغوي او العرفي لكانت
المعاملات ايضا توقيفية وظيفة الشرع لعدم امكان الاطلاع
على المعنى الاصطلاحي الا من جهة صاحب الاصطلاح وتعريفه
مع ان الفقهاء متفقون على ان العبادات توقيفية لا المعاملات
كما لا يخفى على من لاحظ طريقتهم مع انهم يصرحون في المعاملات
في مقام الاستدلال على محل نزاع وجدال ان المتبوع هو المعنى
العرفي او اللغوي مثلا يقولون في البيع ما يعد في العرف بيعا
وفي الصلح ما يعد فيه وفي اللغة صلحا الى غير ذلك ويحملون
ما ورد من الامور المعتبرة من الشرع شرطا للصحة انتهى وفيه نظر
ما افاده وهو عدم كون الفاظ المعاملات منقولة عن معانيه
اللغوية ولكن حمل عبارات الفقهاء اعلى الله درجاتهم على المعنى

الاعم من كون المعنى حقيقيا او مجازيا مع ظهور كون مرادهم لغة كذا وشرعا
كذا على النقل بعيد جدا والتعليل بالنزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية عليل
لعدم العلم بكون المفصلين بين المعنى اللغوي والشرعي غير المثبتين
للحقيقة الشرعية واما احتمال كون مرادهم من الشرع اعم من الشارع و
المتشرعة فلا يخفى عليك ان ارادة الشارع منه سد لعين ما
ذكر فتعين ان يراد به الاعم لكان المعنى الاعم في ضمن المتشرعة وقد
اشكل بعض المدققين من متاخري المتاخرين بانه كثيرا ما يقع بينهم
التشاجر في هذه الحدود ولو كانت امورا اصطلاحية لما
وقع فيها ذلك اذ لا مشاحة في الاصطلاح وايضا فان نقل هذه
الالفاظ من معانيها الاصلية الى ما ذكروه في تلك التعريفات و
الحدود مما لا يترتب عليه اثر شرعي اذ كان ذلك اصطلاحا منهم لا من
الشارع ولا فائدة تعود اليهم في تحرير المسائل وتقرير المطالب كما
في سائر اصطلاحاتهم واصطلاحات غيرهم من ارباب العلوم و
الصنائع اذ تحرير المطالب في المسائل الفقهية لا يتوقف على
الاصطلاحات كما لا يخفى هذا هو المحكي عنه ولست ادري ان التشاجر
في هذه الحدود ليس الا لاجل عدم صدقها على ما يكون من افراد

المعروف باعتقاد صاحب الحد او مصنفها على ما ليس فيها كلام على ان
هذه الحدود لو كانت امورا اصطلاحية لكانت باصطلاح واحد
وهو اصطلاح من يخاطب المتشرعة لا ان كل واحد من ارباب
التصنيف صاحب اصطلاح خاص حتى يمكن ان يقال لا مشاحة
في الاصطلاح واما ادعاء ان نقل هذه الالفاظ مما لا يترتب
عليه اثر شرعي فهو مطابق للواقع الا انه لا مدخلية لعدم
الترتب المتأكد في كون هذه الالفاظ حقيقة شرعية واما
كون عدم النقل منشأ لعدم الفائدة العائدة اليهم في تحرير
المسائل وتقريب المطالب وان كان هذا الامر لان المعاملات
بعضها عن بعض لاشتراكها في بعض الصفات كاشتراك البيع مثلا
مع الهبة في نقل العين ومع الاجارة في النقل بالعوض وهكذا
حال سائر المعاملات فيحتاج لتمييزهم لتمييز المعاملات
وبنائهم على الاصطلاحات الخاصة وسد من قال الحق المعلوم ان
التمييز بوجه ما لا يجب ان يكون لاجل الفصول المنوعة لمهيتها
المعلومة في العرف واللغة بل من الجائز حصوله باعتبار شرائطها
ولا يفتقر الى التعرض لجميع تلك الشرائط بل يكتفي في ذلك بما

يحصل

يحصل به التمييز ولو شرطا واحدا ولذا ترى انهم في بعض المعاملات
لا يتعرضون لشيء من الشرائط الشرعية فانهم قد يقتصرون
في بعضها على شرط واحد وربما ذكروا شروطا متعددة بحسب
الحاجة اليها في التمييز وبالجملة فالذي ادعاه المحقق
المزبور ليس بصالح الا ان يقال ان التنازع بينهم في هذه
الحدود ليس فيما ذكر بل التنازع فيها للاستدلال على حكم
من الاحكام لموضوع من الموضوعات لموافقة الخارج في
كونه داخلا في مفهوم من المفاهيم او في آخر غيره فيها مثلا
ان يقع النزاع في كون المعاطاة بيعا او لا فمن يقول بانه
بيع قال لان البيع هو المعاوضة المخصوصة بعوض معين فهي
داخل فيه ومن لا يقول به يقول انه هو الايجاب والقبول
الدالان على نقل الملك بعوض معلوم فهي ليس بداخل
فيه وح يمكن ان يقال لو كان الحدود امورا اصطلاحية
لما وقع مثل النزاع المذكور بينهم اذ لا مشاحة في الاصطلاح
فان النزاع ح لفظي وهذا التوجيه وان لم يكن غير وجيه الا
ان وضع التشاجر في هذه الحدود الذي يستفاد من كلمة ره

يمنع الكلام من حمله على هذا المعنى كما لا يخفى وما استوجهه
بعض المحققين من كون المراد من الخطا المعنى الصحيح شرعا فهو
وان كان وجيها لكون مرادهم ومطلوبهم بيان احكام هذه
الموضوعات بشرط ان تكون صحيحة وبيانه اخرى مطلوب
الشارع والفقهاء من الهيئات الصحيحة هنا الا ان عدم استقصاء
جميع شرائط الصحة يمنع عن هذا التوجيه مثلا حدوا الاجارة
بانها العقد على تمليك المنفعة المعلومة ثم قالوا لا بد من كمال
المتعاقدين وجواز تصرفهما ومن كون المنفعة والاجرة معلومتين
وكذا المساقاة معاملة على الاصول بحصة من ثمرتها وفي موضع
اخر ولا بد من كون الشجر ثابتا ينتفع بثمرته مع بقاء عينه و
بشرط تعيين المدة وهكذا حال ساير المعاملات من البيع
والشفعة والجعالة والوكالة والوصية والنكاح والطلاق
والظهار والايلاء واللعان واحياء الموات والمضاربة و
المزارعة والرهن وغير ذلك من العقود والايقاعات
نعم يمكن التشبث في عدم نقل موضوعات المعاملات باتفاق
الاصحاب على توقيفية العبادات دون المعاملات كما ادعاه المحقق

المزبور

المزبورة بناء على ان المراد من العبادات والمعاملات موضوعاتهما
كما هو الظاهر فان تخصيص العبادات بذلك ليس من جهة احكامهما
لان الاحكام الشرعية من حيث هي كلها توقيفية مطلقا ولا فرق
في ذلك بين العبادات والمعاملات فلا بد ان يكون هذا الحكم
باعتبار الموضوعات من ان موضوع العبادات كالاحكام الشرعية
ماخوذ من الشارع بخلاف المعاملات فانها غير ماخوذة منه
بل من العرف واللغة وبالجملة الاتفاق الذي ادعاه لو ثبت لكان
هو الحجة وقد ادعى ايضا مضافا الى ما ذكرنا اتفاقهم في المعاملات
في مقام الاستدلال ان المعتبر هو المعنى العرفي او اللغوي مضافا
الى ان الاصل يقتضي بقائها على معانيها الاصلية حتى يثبت
النقل وهو محل نظر لو لم يثبت خلافه على ما ذكرنا ويؤيده عدم
فهم اهل الشرع منها مجردة عن القرينة المعاني الشرعية ويرد
من قال ويمكن ان يقال ان الملكات الغالب في المعاملات مشاركة
بعضها البعض في بعض الصفات الى ان قال كان الواجب تمييز
بعضها عن بعض لتوقف العلم بثبوت احكامها المختصة عليه فتصدى
الفقهاء لتعريف المعاملات على وجه يحصل به التمييز في الجملة ومن

المعلوم ان التميز يوجب ما لا يجب ان يكون لاجل الفصول المتنوعة
لمهياتها المعلومة في العرف لا للغير بل من الجانب حصوله باعتبار
شرائطها ولا يفتقر ايضا الى التعرض لجميع تلك الشرائط بل يكتفي
في ذلك بما يحصل به التميز ولو شرطا واحدا الى اخرها قال اذا
عرفت ذلك فلنرجع الى ما كنا فيه ونقول ان الاصل في
المعاملات الفساد كما المعلق على ما اخذه مشروحا ومن جملتها
البيع فالاصل فيه كذلك فافهم قول الشهيد في العنوان الذي ذكر
جعلناه محل نظرنا **اول** وبالله التوفيق ان الذي افاده ره
جيد بل في غاية الجودة لان الاصل المذكور وان كان مقتضاه كك
الا ان البيع قد خرج منه بالدليل مثل قوله تعالى احل الله البيع قال الله تع
في سورة البقرة الذين ياكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي
يتخبطه الشيطان من المس ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا
واحل الله البيع وحرم الربوا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله
ما سلف وامره الى الله ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
فقد تبين مما ان العقد للانبداء وان لم يكن وليعقد للامثال الا ان
من خلقه وسواه ثم اطعمه وسقاه الى حد قدرة من اعطاء الاستعداد

لذلك وقد ذكرنا

لذلك وقد ذكرنا في ضمن المباحث مع العربية اذا فرغنا
من تحقيق المسئلة السابقة نصبنا بفضله تعالى لذلك الى ربنا
ورغبنا ولا نسال الا فضله متوكلا عليه فانه من جاهد فيه تعالى
لهداه سبله ومن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره
الى الله فنقول **اللغة** الربوا بادي الكلمة اكلا وعملا فهو اكل
ياكل الحرام او ياكل الضعفاء اي ياخذ اموالهم والاكل بالضم
والضمين الثمر والرزق والحظ من الدنيا والراي والعقل والحصافة
وحصافة الثوب فعلى هذا كلمة ياكلون يحتمل حملها ظاهرا في ربا
ان يكون مشتقة من الاكل المعروف وضعيفا غاية الضعف كونها
من الاكل بالضم الا ان الثاني مما لا يتصور الطبع السليم فان لو
امكن ان يقال الى ان الذين يحكمون بارائهم وعقلهم بجواز
الربوا لا يقومون الى الحشر الا ان العقل المستقيم يأباه **والربا**
الفضل والزيادة وربا يربو كعلو يعلو ربا وربوا ونما وربيته والرابية علاها
والفرس ربوا انتفخ من عدو او فزع واخذه الربو والسوق صب عليه
الماء فانتفخ والربا بالكسر المعينة وهما ربوان وربيان فلم يربين
بانيه والربا والربوة والرباوة مثلثين والرابية والرباوة ما

انتفع من الارض واخذه دابة سليمة فاتمن ونبت في حجرها ربوا
وربوا وربيت ربا وربيا نشأت الى ان قال والربوة بالكسر عشرة
الاف درهم كالربة بالضم والربا كالعلى وهذه الكلمات دال
على تعدد المعنى للربوا الا ان النحو السليم شاهد صدق على ان المعنى
الحقيقي له الاول اذ لم نقل بكونه حقيقة في الجميع والا فالظن رجوعه
اليه ولذلك لم نقل هنا للعلم بكل من معنى المعنى اللغوي له
كما سمعت وبالجملة معناه اللغوي الزيادة والنمو واما معناه الشرعي
فهو على ما ظهر من كلمات الاصحاب رضوان الله عليهم مختلف فقال
المقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وهو في اللغة بمعنى الزيادة
مطلقا واما في الشرع فالظاهر انه الزيادة التي في المعاملة مع
الشرائط الاتية وفي ايات الاحكام بل وهي الزيادة في مطلق المعاملات
وهو مذهب الاكثر لظاهر عدم جواز الزيادة مع في الهبة بالعوض انتهى
ثم قال ثاني الشهيدين المحقق الى ان الربا لغة الزيادة قال الله تعالى فلا
يربوا عند الله وشرعا زيادة احد العوضين المتماثلين المقدرين
بالكيل والوزن في عهد صاحب الشرع ص ان علم والا فالعادة
ولو في بلد اذا اختلف البلاد نسيئة او حالا وفي غير المقدرين

آهن

قرضا اذا لم يكن باذل الزيادة حربيا ولم يكن المتعاقدان والدا مع
ولده ولا زوجا مع زوجته وقال السيوري في كنز العرفان الربا لغة
هو الزيادة وشرعا هو الزيادة على راس المال لاحد المتساويين
جنسا مما يكال او يوزن وفي التنقيح الربا اصله الزيادة من ربا
الشيء يربو اذا كثر وانتفخ شاء زاده وكانه من الربوة وهو ما ارتفع
من حجر الارض فكان المال ارتفع بالزيادة فيه عن الاصل وفي
الشرع غالبا هو بيع احد المتساويين جنسا بالاخر مع التفاضل
حسا او حكما مع شرائط تذكر في موضعها وقال العلامة في التذكرة
وهو لغة الزيادة واصطلاحا بيع احد المثلين بالاخر مع زيادة
وانضمام شرائط تاتي انشاء الله وفي البحر الربا الزيادة لغة
وفي الشرع بيع احد المتساويين جنسا مع التفاضل مع
شرائط تاتي وقال ثاني الشهيدين في المسالك الربا لغة الزيادة
قال الله تعالى فلا يربو عند الله وشرعا بيع احد المتساويين المقدرين
بالكيل والوزن في عهد صاحب الشرع صلى الله عليه وآله او في العادة
بالاخر مع زيادة في احدهما حقيقة او حكما او اقتراض احدهما مع الزيادة
وان لم يكونا مقدرين بهما اذا لم يكن باذل الزيادة حربيا ولم

يكن المتنافيان واللازم ولم ولانه جامع زوجته فيظهر من هذه
المقالات نقل لفظ الربو من معناه اللغوي الى المعنى الاخر وهو مما
لا ينبغي الريب فيه في زماننا وما ضاهاها وهل كان ثابتا في زمان
الشارع ايضا الظاهر مما اقتبسناه من عباراتهم ذلك الا انك لو احطت
خبرا بما اسلفنا لك مما هو ثابت في ثبوت الحقيقة الشرعية لا لنا
فيها الربا يظهر لك وجهه فيدوا لتوجيه الذي استوجهنا
عباراتهم به موجبه فيه ايضا فاصالة تاخر الحادث تقتضي عدم ثبوت
النقل المذكور في زمان الشارع فالقاعدة تقتضي حمل اللفظ المذكور
في الاية على معناه اللغوي الا ان المعنى اللغوي مما لا ريب فيه بل
ولا شك في بطلان احتماله في هذا المقام مضافا الى علمه
صيرورة اللفظ في زمان صدور الخطاب على وجه الحقيقة انه
محل نظر وتامل تام ثم سائر تصاريف اللفظ مثل يربو وربي و
امثال ذلك استعمل غالبا في المعنى اللغوي واما اللفظ المذكور بهذه
الكيفية الخاصة فلا وبالجملة استعمال هذا اللفظ في زمان صدور
الخطاب في المعنى الشرعي غالبا بل مطردا كاد ان يكون قطعيا و
اما ان مصحح الاستعمال هل هو الوضع ام العلاقة فمحل نظر وليس تحقيق

هذا المطلب

هذا المطلب لازما لنا لمرمنا اذا استعمل مجردا عن القرينة والظاهر ان
استعماله كان على نهج الوحدة بل متى ما استعمل استعمل مقرونا بها بحيث يمكن
نفيه في المعنى الشرعي كاشفا عن نفيه بل بحيث لو تجرد عنها ايضا يحسب صار
من المجازات الراجحة لو لم يصر الى حد الحقيقة **والحاصل** ان المراد
من اللفظ في الاية المعنى الشرعي وهل هو عبارة عن الزيادة الخاصة
في مطلق المعاوضات ام مختص بالبيع خاصة هو محل الغرض فبالحري ان
نتبع الدليل الدال على حرمته وعلى ذلك هو صدق الدليل اذ لا ثمرة
مهمة في العلم بانعقاد الاصطلاح بين العلماء بما انه مضافا الى
اختلافهم في ذلك ايضا كما عرفت والظاهر ان انعقاد اصطلاحهم
جانبه في الدليل بل اللازم اصطلاح خاص عنه ما استعمل فيه في زمان
صدور الخطاب ثم من الادلة ان الموضوع لهذا الحكم الوارد في
ما صدر من اصحاب الوحي هو الزيادة في مطلق المعاوضات كالمفيد
الاردبيلي والمحقق الثاني في الجمع والجامع وابن سويدي في الكشف
كما عرفت ولو الشهيدين في الصلح من الدروس حيث قال فيه
لو صالح عن عين الربوي بغيره اشترط صح ولو كان ربويا وصالح بجنسه
دوعي احكام الربا لانها عامة في المعاوضات على الاقوى و

[illegible]

كاينهما في كتاب الصلح من الروضة حيث صرح بثبوت الربوا في كل عقد من عقود
المعاوضات ومنها نقل العلامة في كتاب الصلح من الروضة حيث صرح بثبوت
الربوا في كل عقد من عقود المعاوضات المخالف من الشيخ ما يدل على
انه لا يتحقق الربوا في الصلح ومن ثم ان الموضوع هو الزيادة في البيع
كالسيوري في التنقيح والعلامة في كنز وثاني الشهيدين في لك
جمع منهم اسبرانتشرعا كذا ولعاذكر الادلة الدالة على التحريم فمن شاء
هنا الخروج المسئلة عما نحن فيه مضافا الى ان فيها الآية المذكورة
قبل الفراغ من معنى الآية لا بيانا سببيا فيها ففيه تعالى بيانها
والكلام فيها واختيار المذهب بعد الفراغ من معنى الآية **والقيام**
على ما يظهر من المفسرين اياد في الانتصاب وهو المطابق للعرف الشائع
عند المتبادر عند الذهن من جميع الفقهاء **والتخبط** قال
الفيروزآبادي خبطه يخبطه ضربه شديدا الى ان قال والشيطان
فلانا مسه باذى تخبطه الى ان قال والخباط كسحاب الفساد وكغراب
داء كالجنون الى ان قال وقوله تعالى كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان
من المس اي كما يقوم المجنون في حال جنونه اذا صرع فيسقط او
يتخبط اي يفسده **والمس** على ما يظهر من اللغويين الجنون

فاما

فاما البيع فهو على ما بيناه سابقا ليس فيه حقيقة شرعية في معنى
فلا بد من الرجوع الى اللغة ولما قطع بدلا عن اخبار اهل اللغة
لعدم القبض البناء كان اللازم الرجوع الى العرف فهل هو نفس الايجاب
والقبول الدالان على نقل الملك بعوض معلوم كما ادعى كما هو مذهب
الى ان البيع هو الايجاب والقبول كالاولين من الشهيدين و
المحققين في النافع والعلامة في كثير من كتبه وجماعة على ما حكى
للثاني منهما من الاستناد الى ان ذلك هو المتبادر من معناه عرفا
فيكون حقيقة فيه او انتقال العين على ما حكى عن اختيار العلامة
في المختلف والظاهر المتبادر من العرف ان البيع هو المعاوضة المخصوصة
مع تراضي المتبايعين بعد انا احتياج الى الايجاب والقبول فاعطاء كل
واحد من المتبايعين ما يريد من المال عوضا عما ياخذه من الاخر
باتفاقهما على ذلك بغير العقد المخصوص وهو المسمى في عرف
الفقهاء بالمعاطاة لا يخرج من حقيقة البيع **والسلف** على ما يظهر
من العرف واللغة هو التقديم يقال سلف يسلف سلوفا ومنهم
منه الامم السالفة اي الماضية كذا قال الطريحي **الاعراب** الذين
مرفوع على الابتدائية وهل هو فقط كذلك او مع صلته فيه

صح بعض المحققين من العلماء بالثاني وربما اختلج ببال اكثر الناس
الاول وهو الوجه نعم يمكن ان يقال كون الموصل داخلا في الصلة خارجا
ولهذا حكم بعضهم بان المجموع مبتدا ولا ريب ان اسناد الخبر
في نفس الامر الى ذات هي مدلول الموصول المقيد بالصلة والعقل
المتكلم مقصور الى ذلك ايضا بل موصولية الموصول لا تتم الا
بها والا لم يكن الموصول موصولا ولهذا لم يقل كل من ذهب الى
عدم كون العام المخصص حجة في الباقي بعدم حجية امثال هذه العمومات
لان غاية الاتصال اللفظي والالصاق المعنوي بحيث صار الموصول
مع الصلة مجموعا بمنزلة الجزء من المركب مانع من التخصيص
فليس قبل الصلة عام حتى يخصص بها وبالجملة الذي مبتدا والكلون
صلته والجملة الفعلية المقدرة خبر والمبتدا اذا تضمن معنى الشرط كما
في الاسم الموصول اما بفعل او ظرف والنكرة الموصوفة بهما
ان صح دخول الفاء في خبره الا انه لا يلزم كونه كذلك وفيه بحث
ان الموصول ككلمة الشرط والخبر كالجزاء التي يدخله الفاء فانه
لا ان الخبر الذي بمنزلة الجزاء ما لا يجب كذلك لو كان كذلك لما اذا كان
الخبر هنا ماضيا كما فيما نحن فيه يمكن ان يقال لا يجوز دخول

هذا

فصله عن اللزوم ولذا كان الخبر بلا فاء وما بعد الا مستثنى من
المحذوف ومتعلق بمقدر صفة للمستثنى المحذوف والتقدير لا
يتوقعون شيئا الا اتيانا ما كائنا مثل قيام المصرع فلو كان
المراد من القيام المعنى المتبادر عرفا من الانتصاب كان الاستثناء
منقطعا وان كان المعنى الاخر المقابل للقعود كان متصلا
ولا يخفى انه على تقدير الانقطاع كان ابلغ لانه حينئذ كان تاكيد الذم بما
يشبه المدح وهو قبيل ان يستثنى من صفة مدح منفية عن الشيء
صفة ذم لتقدير دخولها فيه كقولك فلان لا خير فيه الا انه
يسيء الى من احسن اليه ويمكن ان يرجع باعتبار الى كونه
من قبيل ان يثبت للشيء صفة ذم ويعقب باداة الاستثناء
يليها صفة ذم اخرى كقولك فلان فاسق الا انه جاهل و
والحاصل ان الامر يدور بين ارتكاب احد المجازين اما حمل القيام
العام المشتق منه المستفاد من الفعل على المعنى اللغوي المتبادر
الشايع اي المعنى الاعم المقابل للقعود فالاستثناء باق
على حقيقته او حمله على معناه الحقيقي المتبادر وارتكاب مجاز
في الاستثناء بصيرورته منقطعا بناء على ان القيام الذي

مثل القيام الذي يتخبطه الشيطان فانه ليس بالغا على حد الانتصاب
بل يقوم قامة على رسم الاعوجاج والانحناء ويسقط احيانا
وانما قلنا بان الثاني اولى من الاول لان حمل الكلام على
معنى بليغ اولى من حمله على معنى بلاغته اقل منه والثاني اولى
من الاول من جهة انه مجاز شايع اكثر من استعمال اداة الاستثناء
في الانقطاع بل استعمال كلمة الاستثناء فيه بالنسبة الى
استعمال القيام في المعنى الاعم المقابل للقعود كشعرة بيضاء
في بقرة سوداء ومعلوم ان المجاز الغالب الاستعمال اولى
من النادر مضافا الى ان مجازية القيام بالنسبة الى المعنى الاعم
المذكور محل نظر بل يمكن ان يقال انه حقيقة في الاعم ومن جملة افراده
الانتصاب فتم هذا كله بالنظر الى اللغة والا فلا ريب ان المراد
فيما نحن فيه من القيام المعنى الاعم بقرينة مقابلته لما كان
لهم في حالة الموت كما سيجيء ان شاء الله تعالى فالاستثناء منفصل
اي يا ايها النبي [illegible] الربا اذا اردتم ان تعلموا انهم كيف يبعثوا
حين بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور فان ربكم بهم يومئذ
لخبير فاعلموا انهم اذا قاموا من الاجداث لا يقومون في القيام بل

يصدر

لا يصدر منهم قيام من جنس القيام الا قيام مثل القيام الذي
من يتخبطه الشيطان فعلى هذا كان وجه الشبه في التشبيه هو
الهيئة الحاصلة من الانتهاض الصادر من الشخص المريد للقيام و
غاية التواني في حالة النهوض الى حالة الانتصاب وعدم الاستقرار في
هذه الحالة ثم الانتعاش في البدن الى ان يحصل ثانيا ملقى
بالتراب ملطخا وجهه وسائر مواضعه به فالتشبيه ليس بمحدود
بل كانه مركب كما نحن قبيل وقد لاح في الصبح الثريا كما ترى كعنقود
ملاحية حين نورا لا من قبيل كان مثار النقع فوق رؤسنا
واسيافنا ليل تهاوى كواكبه فلنعد الى المدعى ونقول من
في قوله تعالى من المس يحتمل ان يكون متعلقا بيقومون وهو قريب
وان يكون متعلقا بيتخبطه وهو اقرب وتعلقه بيقومون
ولا يخفى من بعد فيما يقولون وهو ابعد الا ان في ذلك بعض
هذه الصور تكون تعليلية وفي بعضها ابتدائية واما
احتمال التبعيضية والتجريدية والابتدائية فما لا يقبله
الطبع السليم بان المدعي ان علامة من التبعيضية ان يكون
هناك شيء ظاهر هو بعض المجرور بمن كما في قوله تعالى حتى

او اليهم صدقة او فعلت نحو اخذت من الدراهم اي من الدراهم
شيئا كذا ذكره بعض المحققين في الفن وعن المبرد وعبد القاهر
والزمخشري ان اصل من المبعضة ابتداء الغاية لان الدراهم
في قولك اخذت من الدراهم مبدا الاخذ فعلى هذا يمكن ان يتوهم
ان احتمال التبعيضية لمن ههنا وان كان باطلا لو تعلقت بيكون
او بلا يقومون او بيقوم الا انه يحتمل تعلقها بقوله يتخبطه غير
معلوم البطلان لامكان ان يكون الخبط المدلول عليه
بالفعل بعض المس اي المس الذي اصابه الشيطان اياه يترتب
على بعضه هذه المفسدة وعلى اخرى لكن الذوق السليم يحكم اُخر
ببطلانه فان هذا الاحتمال مع قطع النظر عن بروده بل عن
ركاكته بل عن سخافته موقوف على جواز كون الخبط بعضا من المس
اي كان المس مركبا حقيقيا او اعتباريا من الخبط وشيء اخر
وهذا ليس كذلك فان الخبط بناء على هذا التوجيه لسبب ناشئ
من الاثار المترتبة على المس واين هذا من ذاك وبينه وبينه
بون بين فان قلت ان احتمال التبعيضية وان كان باطلا بناء
على المشهور المشهور بين النحويين اما بناء على مذهب الفضلاء

الثلاثة

الثلاثة المذكورة فلا لاستيجاه صح بان المس مبدا الخبط قلت هذا التوجيه
مع عدم الرضا به الا من يتخبطه الشيطان من المس يوجب لاشتغانه
بحث الفلق من شر النفاثات في العقد فان العلامة قد التجأ اعتبرها
المشهور بين النحويين من ان يكون هناك شيء ظاهر هو بعض
المجرور بمن ملحوظة على مذهب هؤلاء الاربعة انهم قائلون بانه
ان افادوا افادة جلية مضافا الى ان ابتدائية المس للخبط فرع
امكان كونه شيئا اخر غير المس للخبط فرع امكان وهو كما ترى
والحاصل ان احتمال التبعيضية فرع تبعيضية الفعل بخلاف
التبيينية فان علامة التبيينية على ما بينها بعض المحققين
في فن الاعراب ان يكون قبل من او بعدها مبهم يصلح ان يكون
المجرور بمن تفسيرا له مثل قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من
الاوثان فيصلح ان يقال الرجس الاوثان وعلى هذا فالفرق
بينها وبين التبعيضية ان التبعيضية لا يكون كذلك فان المجرور
بها لا يطلق على ما هو مذكور قبله او بعده لان ذلك المذكور
بعض المجرور واسم الكل لا يقع على البعض فاذا قلت عشرة
من الدراهم قال بعض الكل فقط فان شرف بالدراهم الى درهم

معينة اكثر من عشرين فهي مبعضة لان العشرين بعضها وان فصلت
بالدراهم حتى الدراهم فهي مبينة لصحة اطلاق اسم المجرور على العشرين
ولا يلزم ان يكون الماخوذ في نحو اخذت من الدراهم اقل من النصف
كما قال بعضهم لانه لا يمتنع ان يصح فيقول اخذت من الثلثين
عشرين ومن عشرين لتعذر وقال الزمخشري كونها للتبيين راجع
الى معنى الابتداء وهو بعيد لان الدراهم هي العشرون في
قولك عشرين من الدراهم ومحال ان يكون مبدأه نفسه
وكذا الاوثان نفس الرجس فلا يكون مبدأه انتهى فعلى هذا
احتمال كون من في الاية مبينة على تقدير تعلقها بيتخبط
واضح لان المجرد بها يطلق على ما هو مذكور قبلها وهو التخبط
وبوجه التخبط هو المس واما توهم احتمال التجريدية على تقدير
تعلقها بياكلون كان المعنى الذين ياكلون الربا وياخذونه
من المس فكان المجنون احاط بهم بحيث صاروا نفس المجنون
بل بحيث ينتزع منهم جنون اخر فاقيم مقام نفسهم بحيث اضمحل
بالاضافة اليه والاخبار فيه كما في لقيت من زيد اسدا بل
على ان زيدا صار من كمال الشجاعة بحيث يمكن ان ينتزع منه

اسد

اسدا هو اشجع منه بحيث ان كل من لقي زيدا لقي اسدا منتزعا منه
قلت جيء بان تعلقها بياكلون في غاية البرودة والندارة مع
هذا الوجه كان الشيخ في خيانة وعلى تقدير تعلقها بلا يقومون
او يقوم فمما يضحك به الثكلى وعلى فرض التعلق بيتخبط فاحتمال
التجريد به يحتاج الى التجريد عن العلائق الروحانية
والتخبط من المس الشيطاني واما احتمال الابتدائية فبان
يقال ان علامة من الابتدائية ان يحسن في مقابلها الى او
ما يفيد فائدتها نحو قولك اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
لان معنى اعوذ به التجئ اليه وابعد البعد فلما ههنا فان
معنى الانتهاء فنقول ههنا على تقدير تعلقها بيتخبط صار المعنى
يتخبطه الشيطان واما ابتداؤه حتى المس الى ان انتهى الى
ما يجب ان ينتهي به وهذا كما ترى سخيف واما على تقدير
تعلقها بالافعال الثلاثة المتقدمة فمتروك سخف ولعمري
ان العمر اشرف من تضييعه في هذه التوجيهات الا ان
الخواطر كالابار ان نزحت طابت وان يترك فيها ما فيها
اجا فالحاصل ان الابتدائية والتجريدية والتبعيضية

ما يقبله الطبع السليم كما ان احتمال كونها بمعنى عن وهو فيما اذا
فصل بين مجرد كون المجرور بها موضعا انفصل عند الشيء وخرج
منه لا لكونه مبتدأ لشيء ممتدا ومن الزائدة او كونها بمعنى
تاء القسم وهو من المضموم منها الميم ومكسورتها بمعنى تاء
القسم ولا تدخل الا على الرب نحو من ربي لما لا يرتضيه
العقل المستقيم **وذلك** مبتداء اشارة الى اكل الربوا
الصادر منهم او الى عدم القيام المدلول عليه بالفعل المخصص
بالاستثناء بل الى القيام الذي مثل ما يتخبطه الشيطان فاعله
وجملة بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا خبره ومجموع
المبتداء والخبر اما جملة مستانفة نحوية كما هو الظاهر من سياق
واما مستانفة معانية والفرق بينهما ان الثاني جواب عن
سؤال مقدر بخلاف الاول وان الثاني لانه انفصل بخلاف
الاول وسياق تفضله تعالى توضيحه **واحل الله البيع** جملة
مستانفة نحوية وحرم الربوا عطف عليها او من في محل مبتداء
متضمن لمعنى الشرط وتذكير الفعل مع كون الفاعل مؤنثا مثل
التذكير في قوله تعالى لا يحل لك النساء بناء على قرائة

نحو

من قرء بالتذكير فانه اذا جاز كون الفعل مذكرا مع كون الفاعل
مؤنثا غير حقيقي بلا فصل فمع الفصل اجوز نص بذلك الزمخشري و
لهذا دخل الفاء في خبره وهو قوله فله ما سلف وامره
الى الله كالاولى ومن عاد الى اخره كالثانية **البلاغة**
وتوابعها النكتة في ايراد المسند اليه في قوله الذين يأكلون
مفضلا مضافا الى الاصل تمكن الخبر في ذهن السامع بناء على ان
مطلق الموصول مع صلته يوجب تشويقا في ذهن السامع بناء
على ان مطلق الموصول مع صلته المخالفة لا يحتاج الى الخصوصية
اخرى داخلة فيه مفهوما او الدلالة على ان مطلوب المتكلم من
ايراد هذا الكلام التعلم والثبات بالنسبة الى مصداق
القضية التي هيئة اسمية الجملة دون فعليتها لان المطلوب
ح انما هو اتصاف المسند اليه بالمسند على الاستمرار كما هو
مدعى صاحب المفتاح من قوله اي لان كونه متصفا بالخبر يكون
هو المطلوب لا نفس الخبر لا يرد عليه ان الفعل صريح خلاف
في الدلالة على الاستمرار بل تامل عليه الفعل المضارع
فاما ايراده موصولا في بما يوهم في بادي النظر عدم

وجود نكتة فيه لان احتمال التفخيم وتنبيه المخاطب على الخطاء والايماء الى
وجه بناء الخبر واستهجان التصريح بالاسم وزيادة التقرير مما ليس
له بالمبتدا ان يعين ولا سمعنا ذلك وليس هو لولا التخصيص من القضايا
الواقعة في الخارج كله حتى يمكننا ان نقول ان النكتة فيه عدم علم المخاطب
بالاحوال المختصة به سوى الصلة ولانه لا يكون المتكلم عالما بغيرها
كما انه لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض فاذن كان ايراده
موصولا بلا نكتة والجواب ان مراد علماء البلاغة من عدم علم المخاطب
بالاحوال المختصة بالمسند اليه سوى الصلة ليس العلم الفعلي بل
مرادهم منه القدرة به اي المخاطب اذا اراد ان يعرف المسند اليه
لهذا المسند لا يمكن له علامة الا ذلك مضافا الى انك ستعرف
في حمى بيان الانشاء انشاء الله ان الحكم المذكور وارد في شأن من
كلا لربوا وقالوا انما البيع مثل الربا غاية ما لزم ان عموم اللفظ
شامل لخصوص المحل وغيره مضافا الى ان ثبوت الشيء للشيء فرع
لثبوت المثبت له في الخارج فمتى حصل اكل الربا كان الاكل محكوما
عليه بهذا الحكم فهو مسند ليس المخاطب عالم باحوال المخاطب سوى
الصلة وبالجملة ايراده موصولا لعدم علم المخاطب كذلك وان

احتمل

احتمال ان يكون ايماء الى وجه بناء الخبر وهو الاتيان بالفاتحة على
وجه ينبه الفطن على الخاتمة وح كان حسن الموصولية باعتبارين
احدهما متعلق بالبلاغة كما عرفت والثاني بتوابعها وهو كالارصاد
كقول الشاعر: احلت دمي من غير جرم وحرمت * بلا سبب يوم
اللقاء كلامي * فليس الذي حللته بمحلل * وليس الذي حرمته بحرام
فتامل جدا وما القصر الذي يستفاد من النفي والاستثناء في لا
يعلمون الا كما يتوهم من قصر الموصوف على الصفة وهل هو
حقيقي او اضافي قد تقرر في فن البلاغة ان الحقيقي منه لا يكاد
يوجد لتعذر الاحاطة بصفات الشيء فلزم ان يكون اضافيا
ان قلت ان معنى الكلام لا يصدر منهم قيام الا القيام الذي
كذا وح فحصر القيام في القيام الخاص وهو حصر حقيقي و
ليس من باب قصر الموصوف على الصفة ولا الصفة على الموصوف
بل قصر العام على بعض مسمياته قلنا ان الامر وان كان
في بادي النظر كذلك الا ان الماهر بصناعة التركيب يعلم ان قصر
الموصوف على الصفة اما بحصر مثبت بعض الصفات على
جنس خاص او من ثبت نوعها على نوع خاص وصفها على

صنف خاص وما نحن فيه من القبيل الاخير فيكون اضافيا بل الاضافية
في امثال ذلك كما اشد من غيرها فانه ان لوحظ بالنسبة الى
شخص اخر من هذا الصنف كان اضافيا وان لوحظ هذا الصنف
بالنسبة الى صنف اخر من هذا النوع كان كذلك واذا تحقق
الملاحظتان فاضافيته اكد واقوى كما فيما نحن فيه والحاصل
ان القصر اضافي فان كان اعتقاد المخاطب بهذه الاية اشتراك
الاكلين بطلبها حتى البعث من القبور بين القيام المذكور و
غيره فهو قصر افراد وان اعتقدوا اتصافهم كغير الاكلين للربا
فهو قصر قلب وان اعتقد احد القيامين لهم اما هذا واما ذلك
فهو قصر تعيين ولما كان كلام الملوك ملوك الكلام صح
جمع هذه الثلثة وان لم نقل يكون الخطابات مختصا با
لمشافهين حالاما افاده الكاتبي من ان شرط قصر الموصوف على
الصفة قلبا تحقق تنافي الوصفين ليكون اثباتها مشعرا
بانتفاء غيرها فانما لا يصغى اليه فلما كان القيام المذكور في
الابتداء قطعا شيئا لانه الاسلم لتنبيه المخاطبين فلما
كان الاعتناء في شانه على حد الكمال قدمه اكمل تمييز اورد

تعالى

تعالى المسند اليه في جملة ذلك بانهم قالوا الخ باسم الاشارة ووجه
قطع هذه الجملة عن الجملة الاولى كونها كالمتصلة بالاولى لكونها
كالجواب لسؤال اقتضته الاولى فوجب فصلها عنها لما للقطع
ان هذا الاستيناف من النوع الاول لتضمن الجملة الاولى السؤال عن
سبب خاص المقتضي لتاكيد الحكم ولذا اكد تعالى بانهم قالوا
الخ لما قد تقرر في محله ان المخاطب ان كان خالي الذهن عن
الحكم والتردد فيه استغنى عن مؤكدات الحكم واما اذا كان مترددا
طالبا له حسن تقويته بمؤكد وما نحن فيه من هذا القبيل لما
جعل البيع مشبها والربوا مشبها به مع انهم شبهوا الربا بالبيع
في كونه حلالا قال الزمخشري جيء به على طريق المبالغة وهو
انه قد بلغ من اعتقادهم في حل الربا انهم جعلوه اصلا وقانونا
في الحل حتى شبهوا به البيع انتهى اقول ان الغرض من التشبيه
ح يعود الى المشبه به وليس من باب بيان الاهتمام بالمشبه به
كتشبيه الجايع وجها كالبدر في الاشراق والاستدارة بالرغيف
بل من باب التشبيه المقلوب من جعل الناقص في وجه الشبه
مشبها به لادعاء انه اتم من المشبه في وجه الشبه ويمكن ان

بأنهم لما رأوا أن البيع المجوز والعقد الربوي مشتبهان متحدان
في الموضوع فإن قبض منّ من البر وإعطاء درهمين مساويين في القيمة
للمنّ منه مع قبض منّ منه وإعطاء المنّين فالفرق بينهما بيّن في
الموضوع وبينهما غاية التماثل فلزم أن يكون الحكم الشرعي فيهما
كذلك كأنهم ربطوا قياسا هكذا لو كان الربا حلالا لزم أن يكون
البيع كذلك أما الملازمة فقد عرفت وبطلان التالي واضح كما يفهم
مثله فينتج أن الربا حلال ثم أبطل سند الملازمة التي ادعوها
بأنها مبنية على القياس والدليل أشرف من أن يقاس عليه فإنه
تعالى أحل البيع وحرم الربا فعدم التسوية بينهما غير بيّن بل بينهما
بيّن بيّن والملازمة موكولة إلى اعتقادهم أن البيع مثل الربا
فالتشبيه ليس بمقلوب بل غرض التشبيه حينئذ عائد إلى المشبه كما
هو الأغلب في التشبيهات ووجه الشبه فيه تسوية الحكم
وإذا دار الأمر بين حمل التشبيه على ما هو الأصل الأغلب وبين
غيره كان الأول أولى من الثاني والغرض حينئذ بيان حال المشبه
بأنه على أي وصف من الأوصاف إن قلت إن الغرض المذكور
كما أن في هذه الصورة كذلك في عكسها فإن تشبيه البيع

بالربا على

بالربا على وجه الشبه أيضا وإن كان الفضل إيهام الأتمية
المذكورة إلا أن المقصود الأصلي من إيراد الكلام الغرض المذكور
فإن البيانيين وإن كان الظاهر منهم في التشبيه المقلوب كون
الغرض منحصرا في الإيهام المذكور إلا أن التابع في الفن حاكم
بفضله أن الغرض من القلب وإن كان ما ذكر إلا أن الغرض
من إيراد الكلام على وجه يكون فيه تشبيه هي الأغراض
العائدة إلى المشبه ومن جملتها بيان حاله بأنه على أي وصف
من الأوصاف وما نحن فيه من هذا القبيل قلت إن الإنصاف
والخروج من الاعتساف يقتضي أن يقال إن مرادهم في التشبيه المقلوب
أن ما ذكر إلا أنه لا يوجب كونه مساويا للتوجيه الذي ذكرناه
كونه خلاف الأصل باق مضافا إلى أن المقصود الأصلي لهم
ليس إلا استحلال الربا فكأنهم قالوا لم يرفع الاستبعاد عن ذلك
أنه لما كان بيع منّ من البر بدرهمين مساويين في القيمة للمنّ
منه غير بعيد كان بيع منّ منه بمنّين لا ينبغي أن يستبعد فالتشبيه
حينئذ مسبوق لبيان إمكان حكم المشبه به للمشبه ولا
يقتضي أن يكون المشبه به في وجه الشبه أتم حتى يكون في خلافه إيهام

في الامثلة او نقول ان ههنا ليس مقام التشبيه بل مقام التشابه بيان
المدعي ان المتكلم اذا اراد ان يورد كلاما يكون فيه حكم مشترك بين
الشيئين في امر ما فاما ان يكون المقصود ان احدهما ناقص في ذلك
الامر والاخر زايد سواء حصل في نفس الامر زيادة ونقصان ام لا
او كان المقصود الجمع بين الشيئين في الامر المذكور من غير القصد
الى المزيد سواء وجد في نفس الامر زيادة ونقصان ام لا فالاول
تشبيه اصطلاحي والثاني وان كان مشتملا على التشبيه الا انه يسمى
في عرف البيانيين بالتشابه اما الاول فان كان سوق التشبيه
لبيان حال المشبه او مقدار حاله او تقريرها او تزيين المشبه
او تشويهه او استطرافه يمكن ان يقال في هذه المقامات
ان التشبيه في بعضها يقتضي كون المشبه به في وجه الشبه اتم وهو به
اشهر وفي بعضها اتميته فقط وان كان في كل منها نظر بين اورده
في نظر محله عليه واما اذا كان المقصود بيان امكان المشبه فانه
وان حكم بعض ارباب الفن كالكاشي باقتضائه الاتمية والاشهرية
كليهما الا ان النظر الدقيق يحكم بعدم اقتضائه الاتمية والاشهرية
~~كليهما الا ان~~ بل غايته ما تقرر يقتضي الاشهرية كما حكم به بعض

المحققين

المحققين في الفن واما الثاني فلا يكون في الكلام مشبها ولا مشبها به
مضافا الى اقتضاء التشبيه الاتمية او الاشهرية فيما نحن فيه نقول ان
كلمة مثل اما بمعنى مماثل فيكون الكلام واردا مورد التشابه لا التشبيه
او علامة التشبيه والغرض منه بيان امكان حكم المشبه كالمشبه به
واياما كان لا تقتضي الاتمية ان قلت ان البيانيين جعلوا من اقسام
الغرض العايد الى المشبه بيان امكان المشبه لا بيان امكان حكم
من احكام المشبه قلت ان الامر وان كان كذلك الا ان نظرائهم
يحكمون بكون ان هذا القسم ايضا كذلك واستعمال التشبيه في
هذا القسم في كتب الفقهاء رضوان الله عليهم مما لا يخفى و
غرضهم اعلى الله درجتهم من هذه التشبيهات في تلك المقامات
ليس الا رفع الاستيحاش والاستبعاد وربما نظر من ليس له
دربة بصناعة البيان انهم قد استنهجوا منهج القياس تعالى شأنهم
عن ذلك علوا كبيرا فقد ظهر من هذا كله عدم الاحتياج الى
قلب التشبيه لعدم المبالغة المفرحة ولكن الانصاف حاكم بان ما افاده
الزمخشري في ضمن كلامه الذي نقلناه عنه في غاية المتانة
لان المبالغة هاهنا حاصلة ولم يدع ان التشبيه مقلوب الا ان

لانه كلام كونه كذلك وبالجملة يمكن ان يقال ان المراد لما كان استجواز
الربا في الشرع لا يحتاج التشبيه الى تمهيد المشبه به ولما كان
الحكم بكون الربا مثل البيع مستلزما لكون البيع مثل الربا ادى
حكاية عنهم المبالغة واداء للانه ولا يخفى ان الكناية ابلغ
من التصريح ويمكن ان يكون مراد الزمخشري انه من باب بيان الاهتمام
بالمشبه به الذي عقلنا عنه اولا واما القصر المستفاد من كلمة
انما فهو قصر اضافي لان البيع لا ينحصر في كونه مثل الربا
فانه كما كان مثل الربا في الحلية على زعم القائل كذلك مثل الصلح
المتعلق بالاعيان في نقل العين ومثل الاجارة في وجوب
العوض ومثل سائر العقود في كونه عقدا الى غير ذلك من
التشابهات التي حصلت بينه وبين شيء اخر وهل هو قصر
الموصوف على الصفة ام لا وضوح الاول مما يستغني عن
البيان واما الواو في قوله واحل الله البيع واو حالية
فان الجملة حال عن ضمير قالوا وخالية عن ضمير صاحبها وكل
جملة كذلك وجب ان تكون مرتبطة بغير منقطعة عنه سواء
كانت الواو الحالية اصلها العطف كما اشار اليه بعض ارباب

المقام لا

المقام لا واما الواو في وحرم الربا فواو عاطفة حينئذ
لقصد تشريك الجملة الثانية للاولى في حكم اعرابها من كونها حالا
فان الجملة التي وقعت بعد اخرى اذا كان لها محل من الاعراب
وقصد تشريك الثانية لها في الحكم الاعرابي التي للاولى فا
للازم على ما تقرر في محله عطف الثانية على الاولى ليدل العطف
على التشريك المذكور وشرط مقبولية العطف بالواو ايضا حاصل
فانه وجود جهة جامعة بينهما وهو متحقق في ضمن التضاد بين
الحلال والحرام ايضا فالاتيان من محسنات الوصل بعد تحقق
المجوزات كما هو ثابت في محله تناسب الجملتين في الاسمية و
الفعلية وهو حاصل فيما نحن فيه بل في المضي والمضارعة ايضا
كذلك بل في غير ذلك ايضا كما لا يخفى على الماهر بصناعة تركيب
الكلام وبقواعد العلمين الجليلين اللذين كانا في غاية العمق
للطالبين لاعجاز القران اعني علمي المعاني والبيان تصدر
على وجه الموصولية لايراد المسند اليه في قوله فمن جاءه
موعظة صلته وحذف بعض متعلقات الافعال المذكورة
وما ضويته المعطوف على جاءه وايراد اولئك وما ضويته

شرطه وبعبارة اخرى مبناه وترك العطف بينهم واضرابها
الى غير ذلك من المحسنات الراجعة الى علم البلاغة وفنون بيانها
لما كان رسم هذه التعليقات على الاختصار لضيق الفرصة
المجال وبلغ ضيق الوقت الى حد لا يكون لنا ابو حل بفنون البلاغة
حوصلة ولا قائمة لاستيفاء جميع ما يمكن ان يبين من
المحسنات المذكورة مضافا الى عدم قدرة البشر على استيفاء وجوه
الاعجاز في نظم القران لكونه مؤلفة كاملة في تناهيه بالغا
اقصى درجات الفصاحة وعلى مراتب البلاغة عنده ضربنا عن التطويل
صفحا وطوينا عن الاطناب كشحا **المعنى** روى علي
بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام عن ابي عبد الله عليه السلام
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لما اسري بي الى
السماء رايت قوما يريد احدهم ان يقوم فلا يقدر ان يقوم
من عظم بطنه فقلت من هؤلاء يا جبرئيل قال هؤلاء الذين
يأكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان
من المس واذا هم بسبيل آل فرعون يعرضون على النار غدوا
وعشيا يقولون ربنا متى تقوم الساعة وليس في السند

من يتأمل في شأنه

من يتأمل في شأنه الا ابرهيم بن هاشم الذي حكم بحسن حديث
مشتمل عليه بواسطة وجوده كل من حكم بالحسن لكنه اعظم من ان
يتعدل او يتوثق بعدل او موثق غيره فانه من شيخ كتب الاخبار
وتصحيح ما ظهر من الآثار عن الائمة الاطهار عم فتامل حق التامل
في شأن مثله رضي الله عنه تنجلي ان يحكم بحسن الحديث بسببه
بالجملة الحديث الذي يشتمل عليه صحيح على الصحيح ويدل على ان
من أكل الربوا قبل قيام الساعة في كل مكان مكنهم تعالى لا
يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس وروى ٢
عبد * علي بن جمعة العروسي الحويزي في نور الثقلين عن
العياشي عن شهاب بن عبد ربه قال سمعت ابا عبد الله يقول
آكل الربا لا يخرج من الدنيا حتى يتخبطه الشيطان وفيه
دلالة على ان آكلة الربا لا يقوم في الدنيا الا انه لا محالة صار
متخبطا من الشيطان والحديثان مشعران بان المراد من
القيام في الاية ليس القيام من قبورهم بل القيام في كل
مكان يكونون فيهم الى يوم القيمة كما في الاول او القيام
في الدنيا كما في الثاني وكلاهما مخالفان لما فهم الزمخشري

والبيضاوي والطبرسي نقل الاول لا يقومون اذا بعثوا من
قبورهم الجان حال المغرا انهم يقومون يوم القيمة مخبلين كالمصروعين
تلك سيماهم يعرفون بها عند اهل الموقف وقال الثاني لا يقومون
اذا بعثوا من قبورهم الا كالخ فقال الثالث لما احث اسرعهم على
الانفاق وبين ما يحصل المنفق من الاجر العاجل والاجل عقبه بذكر
الربا الذي ظنه الجاهل زيادة في المال وهي في الحقيقة محق في
المال فقال الذين يأكلون الربا في الدنيا لا يقومون يوم القيمة
الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس وكذا ما قاله السيوطي
في تفسيره والفاضل المحدث الكاشاني في الصافي ومجمل
دلالة صدر الاية على الوعيد الكامل مع قطع النظر عما سواه بالنسبة
لنسبته الى اكل الربا ظاهر وان قلنا بان هذه الصفة توجد
تعرض له في الدنيا وهذا الابتلاء مما يترتب على اكل الربا فهنا
فان دفع الضرر المظنون واجب فدفع الضرر المقطوع به
باخبار المخبر الصادق اوجب ومع ملاحظة ذيلها الدال
على ان العائد الى تعاطي الربا مخلد في النار مع كون الاول
واضحا اوضح مضافا الى التصريح به في وسطها وما روي عن

ابرهيم

ابرهيم وان كان صدره في بادي النظر كالاية الا ان دلالته
مع قطع النظر عن الذيل في التحريم اوضح بتقريب ما ذكرنا فظاهر
مع الذيل اظهر فتحقق دلالة الاية على حرمة اكل الربا مما لا ينبغي
الريب فيه وصراحتها في حلية البيع في الجملة مما ليس محل التأمل
فيه بل نقول الاية تدل على اربعة مطالب الاول حرمة اكل
الربا والثاني حلية البيع والثالث كون الجاهل في الربا
معذورا والرابع ان الربا مثل من المعاصي الكبيرة وفصل ذكرنا
من التكلم في هذه الاية وان كانت لم يكن الا اثبات حلية
كل فرد من افراد البيوع بحيث يكون هذا المطلق لهذا
الموضوع اصلا لهذا المحمول الا ان الغرر الذي في
الاية قد رسمناها لكلامنا وكذا اعرابها وبلاغتها تقدر الفرصة
ثم لا تسمح لخروج القلم من عالم تشكيمه الى اطلاق العنان
فتركنا الاخبار من قوس الاحتجاجات من بين الفرسان
لايراد اشكالات وتفصيات وتدقيقات وتحقيقات
وتفريعات وتنبيهات بالنسبة الى كل من المطالب
الاربعة **المطلب الاول** فيما يجب ان يتكلم في دلالة الاية

على تحريم الربوا وفيه ابحاث **الاول** هل كلمة الذين تدل على العموم
ام لا الظاهر عليها هو المتبادر في العرف نعم سيما اذا تضمنت معنى الشرط
واما القول بان الالفاظ المدعى كونها موضوعة له موضوعة للخصوص
او مشترك بينهما او التوقف مما لا يصغى اليه **الثاني** هل دلالة الموصول
على العموم من باب الاطلاق الجنسي كالمفرد المحلى باللام او الوضعي
الاستغراقي الظاهر انه في صورة تضمنه الشرط هو الاستغراقي وفي
غيره الجنسي **الثالث** اذا كان اللفظ الموصول بالصلة عاما استغراقيا
والصلة مطلقا جنسيا فهل الموصول تابع للصلة ام بالعكس فالثمرة
ظاهرة في الافراد النادرة مثل قوله الذين بناء على عمومه
الاستغراقي هل يخصص بالافراد النادرة للاكل فان عموم
الاكل اطلاقي جنسي ينصرف الى الافراد الشائعة او اطلاق الاكل
شامل حتى للافراد النادرة ايضا لمرتبة الموصول الظاهر ان الموصول
تابع للصلة بل هو تابع للمتعلق الاخير من متعلقات الصلة فانه
تابع للصلة وهي تابعة لمتعلقها الاول وهي لاخر وهكذا
الى الاخير ففيما نحن فيه عموم الموصول تابع للربوا كما لا يخفى على
الذكي الماهر لصناعة الاصول **الرابع** هل يجوز العمل بالعام

قبل

قبل الفحص من المخصص المحتمل ام لا الظاهر موافقا لجمع كثير من الاصوليين
حتى حكي عن بعضهم ادعاء الاجماع عدم الجواز فعموم الذين قبل
الفحص عن مخصصه ليس مما ينبغي فتأمل **الخامس** هل يجوز تخصيص
الكتاب بخبر الواحد مطلقا كما هو مذهب كثير من المحققين ام لا
يجوز كذلك ام يجوز ان خص قبله بدليل قطعي ام يجوز ان خص
قبله بدليل قطعي ام يجوز ان خص قبله بمنفصل قطعيا كان
او ظنيا الاظهر الاول وناهيك للخروج عن الدين في زماننا
هذا وما ضاهاه مضافا الى الادلة الدالة على ذلك المذكورة
في موضعها **السادس** هل يكون عموم الاية باقيا بعمومه بمعنى
ان كل ما صدق عليه مفهوم الربوا كان حراما ام لا بل خصص
بمخصص تخصيص ما اخراج الربا من هذا الحكم بين الوالد وولده
وبين الزوج وزوجته وبين المسلم والحربي فالاخذ المسلم الفضل
معلوم لا يحتاج الى البيان وان كان في بعض الموارد لا يخلو
محل نظر على ان الانصاف لا يبعد ان ينبغي كونها كذلك وتخصص
هو خبر الواحد **السابع** هل العام المخصص بمخصص مبين كما
فيما نحن فيه حجة في الباقي ام لا سيما اذا كان حقيقة فيه او

مجازا الاظهر بل المجمع عليه بين اصحابنا على الظاهر انه حجة فيه
والمخالف لمذهبنا مخالف لمذهبنا على حسب اقوال الائمة بها
فلا اعراض عنها احوط واجود. الثامن هل الكلام الذي يلقى من
المتكلم الى المخاطب اذا كان معناه الموضوع له في اصطلاح به
المخاطب معلوما عند المخاطب ولم ينصب قرينة صارفة عن
المعنى الحقيقي محمول على الموضوع له كما ذهب اليه الشيخ في العدة
وابن زهرة في الغنية والمحقق في المعارج والعلامة في النهاية
والتهذيب على ما حكى عنهم ام على المجاز او التزام التوقف كما
عن بعضهم وعند جمال الدين ره والده الفاضل المتقي اعلى
الله مقامهما الظاهر ان من نظر نظرا دقيقا بل التفت الى المدعى
ولبث فيه لبثا قليلا حكم بالجزم واليقين لا بالظن والتخمين
ان كل من خاطب خالق السموات والارضين وكل من تكلم باللسان
مبين ان الظاهر من حال هذا اللفظ الحمل على معناه الحقيقي بمعنى
ان معناه المجازي وان كان محتملا الا ان اللازم حمله على
المعنى الظاهر الحقيقي المجرد عن القرينة وهذا مستقر على هذا
محاورات اهل العالم وعلى كلمات نوع بني ادم ولا يحتاج

الى ذكر

اصل

في ذلك الى الاجماع المنقول الذي ادعاه العلامة ره على ان الا
في الاستعمال الحقيقة ولا الى ما ذكره المحقق في المعارج من ان واضع
اللغة وضع اللفظ للدلالة على معناه فكان نقل عند الاطلاق
او يريد به ذلك المعنى فلو لم يفد عند الاطلاق لكان ناقصا ولا
الى ما ذكره بعض الاصحاب من الادلة التي ليس هنا موضع تفصيلها
فان كان كل منها دليلا مستقلا ناهيك عن الاخر واما افاده
جمال الدين ره بقوله نعم كون الاصل في الاطلاق الحقيقة
وان كان مشهورا وفي كتبهم مذكورا الا ان ظني ان هذا
الاصل ليس له اصل ينبغي الاعتماد عليه ولا يحصل منه ظن يمكن
الاستناد اليه كيف فانهم صرحوا بان المجاز اكثر اللغة واطبقوا
على انه ابلغ من الحقيقة فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في
معنى الظن بانه المعنى الحقيقي له فنعم ما افاده ولده الماجد واجاد
الا ان من تتبع اللغات علم ان هذه الغلبة لا يجديه في
مقام الاستدلال نفعا واما الاستدلال باطباق العلماء
على ابلغية المجاز من الحقيقة كما استدل به والده ره ايضا
حيث قال لا نم ان الحمل على الحقيقة مطلقا اولى لان

علماء البلاغة اطبقوا على ان المجاز ابلغ من الحقيقة فهو مفيد كما ترى
التاسع هل خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين ان كان على سبيل
الاقتضاء والتخيير وكان من باب خطاب المشافهة يعم من تاخر عن
زمن الخطاب ام لا الظاهر ذلك لما هو المعروف من مذهب الاصحاب
على الظاهر بل يحكى من بعضهم اجماع اصحابنا على الشمول اما اذا
تعلق بافعالهم لا على سبيل الاقتضاء والتخيير بل على سبيل الوضع كا
لاسباب الشرعية من كون الاتلاف سببا للضمان والجنابة
سببا للدية فالظاهر الشمول والظاهر ان ما نحن فيه من هذا
القبيل فان الموصولات المتضمنة للمعاني الشرطية ظاهرة في الاسباب
فلا يشكل الاية بكونها مختصة بالموجودين عند الخطاب ففي كل
مسئلة خلافية كتحريم الربا في الهبة المعوضة او في الصلح او
في غير ذلك من المواضع المختلف فيها لا نحتاج الى دليل اخر
سوى الاجماع على اشتراك التكليف العاشر هل الخطاب اذا
اختص بطائفة لغة يعم غيرها ام العموم مختص بما اذا تحقق حكمه
فيه ام لا هنا ولا ثالث بل الخطاب المختص بناء على ان الاصل
وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي كما عرفت لا يعم غيرها من حيث

الاخير

الاخير لا يحتاج الى مرجح اخر غير ما ذكر وما نقل عن بعض العامة
العلماء كابي عبد الله البصري والكرخي من حكمهما بالشمول اذا
تحقق حكم الخطاب في غير محله بناء على ان ثبوت الحكم في غير
محل الخطاب يفتقر الى دليل ولا دليل سوى هذا الخطاب والا
نقل فاضرب به الجدار وعلى هذا نقول ان الاية ظاهرة في الذكور
فان الموصول فيها حقيقة بدون الاناث فلو شك على التحليل
بالنسبة اليها فهل الاناث خارجة عن المراد من الاية ام لا الاصل
على طرف عدم الدخول الا ان الدليل الدال على تحريم
الربا غير منحصر فيها فلو كان منحصرا لقلنا بثبوت التحليل
بالنسبة الى الاناث ايضا فان الطائفة المحقة بل اهل العلم من كل
المسلمين انهم لم يفرقوا بين الرجال والنساء في هذا الحكم
نعم كان مجتهدا فالامر سهل فان حجيته عدم القول بالفصل
ثم مدعاه ومن مسالك الاخبار بين وبعبارة اخرى ليس
له في الدنيا شغل الا انه ياكل ويمشي في الاسواق وعادته انه
يعمل بالاخبار والحال ان الاثار الواردة عن الائمة الاطهار
خالية الا يخبر عن لسانهم من هذه الاقسام هذه الانحاء

فهو في هذه المسئلة كمن ركب ركب العميا وخبط خبط العشواء وسيأتيك ان شاء الله تعالى ان دلالة الدالة على تجسيم الدوا وتريها اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم هذا اما النسبة الى من كان صغيرا ما ذكرناه واما محققوهم فشأنهم اجل من ان يتكلم مثلي لقاصر فيه ولنعم ما افاد شيخنا وامامنا ومقتدانا في كتابه الموسوم بكشف الغطاء حيث قال المجتهد اخباري و الاخباري مجتهد والنزاع في البين لا يكون الا من اراذل الطرفين **الحادي عشر** هل يمكن ان يؤتى بالفعل المضارع بدل على الاستمرار والدوام ام لا يدل على ان الذين كلامهم البوادا تماما مستمر لا يؤمنون الا كما يؤمن اه فعلى هذا لا يدل على ان الاكل مرة مثلا او مرات بحيث لا يصدق في العرف عليه الدوام والاستمرار حرام بناء على اصل يحكى عن عبد القاهر في دلائل الاعجاز وهو ان من حكم النفي اذا دخل على كلام فيه تقييد على وجه ما ان يتوجه الى ذلك التقييد و ان يقع لها خصوصا مثلا اذا قيل لم يجئني زيد فهو بعد كان نفيا للتعقيب واذا قيل لم يأتك القوم اجمعون كان نفيا

للاجماع

للاجماع هذا وادعى بعض المحققين ان هذا مما لا سبيل الى الشك فيه قلت لا نم اولا هذا الاصل والسند المخالف فيه بعض النحاة في بعض المواضع وعلى التسليم لا نم دلالة المضارع على الدوام والاستمرار ولو سلم فلا نم ان القيد النفي جزء مفهوم المحكوم به في الكلام اما النفي كان من لوازمه الذهنية كان كالعدل لو ثبت حكم هذا القيد كان لثبت في القيود المستقلة وهو ادل النح وبعض المحققين لبس الا ذلك قطعا **الثاني عشر** هل الفعل نكرة ام لا الظاهر ان توصيف النكرة به دون المعرفة يقتضي الاول وعن العضدي اجماع النحاة على ذلك وعن الحفيد اجماع النحاة على ذلك وعن الرضوية انكار ذلك وان توصيف الجملة الفعلية بالنكرة لمناسبتها من حيث جعلنا مؤولها بها كما هو مقرر في قام رجل ذهب ابوه قام رجل ذاهب ابوه والتحقيق ان الجملة الفعلية وان لم تقيد على اثبات كونها نكرة الا ان المفرد المستفاد منها نكرة مثاله قوله تعالى لا يؤمنون وان لم يكن نكرة الا ان الظاهر الذي يستفاد منه نكرة والتعبير لا يصدق منهم ايمان ولذا يصح الاستثناء منه فان المحققين ذاهبون الى ان التنكير والتعريف من خواص الاسم و اما ما قيل في مقام الاستدلال على كونها نكرة من انها حكم والاحكام

من النكرات لان الحكم بشيء على آخر يجب ان يكون مجهولا عند السامع والا
للغى الكلام نحو السماء فوقنا حينئذ نقول يعلم مما افاده نجم الائمة
رضي الله عنه من ان التنكير في اصطلاحهم ليس كون الشيء مجهولا
عند السامع بل كون اللفظ غير مشار بها الى خارج سلمنا ان
كون الشيء مجهولا لا نكرة لكن نقول ان المنكر ليس نفس الخبر والصفة بل
المجهول انتساب ما تضمنه الخبر والصفة الى المحكوم عليه فان المجهول
في جاءني زيد العالم وزيد هو العالم انتساب ما تضمنه الخبر والصفة
الى المحكوم عليه فان المجهول في جاءني زيد العالم وزيد هو العالم
انتساب العلم الى زيد ولو وجب تنكيرهما لم يجز جاءني زيد العالم
وانا زيد مع جوازه مقطوع به **الثالث عشر** هل الفعل المنفي يدل على
العموم بناء على النكرة في سياق النفي يدل عليه ام لا لان الحكم
مخصوص بالنكرة المستقلة واما النكرة التي كانت مستكنة في الفعل
فلذا النظر الاول ولا بعد بينها وبينها لما ان دلالتها هل
تكون تضمنا ام التزاما ام مطابقة فهو طويل الذيل والعلماء
رضوان الله عليهم مختلفون في ذلك ولا يبعد ان يدقق النظر
ومحيط البصر يحكم بانها من الالتزام لان التغير سيما انا استثنى

ان

منه كافيا

منه كافيا عن فيه فلا يتوهم حتى ما يترتب على عدم افادة الفعل
المنكر العموم مما نص على عدمها ناص لا انه **الرابع عشر** هل الاستثناء
من النفي اثبات الظاهر بل المقطوع به نعم وما استنده الحنفية
في هذا المقام عندي ضعيف غير محتاج الى البيان فلا ينبغي التوهم
ببعض الموهمات **الخامس عشر** هل اللفظ العام الوارد بعد حادثة
يتبع تلك الحادثة في العموم والخصوص مطلقا ام يختص بما اذا كان
اللفظ غير مستقل بنفسه ومحتاجا في دلالته على معناه الى انضمام
السؤال اليه الظاهر الثاني والعبرة بعمومه لا بخصوص المحل
واد له المقابل مدخولة وعلى هذا لا يمكن ان يدعى ان العموم في
الاية وارد عقيب الحادثة التي هي قول القائلين بان الربوا مثل
البيع فالعام مخصص بهذا السبب **السادس عشر** لو ورد عام وخاص
متنافيا الظاهر وكان تاريخ صدور الخاص متاخرا عن تاريخ صدور
العام فهل يبنى العام على الخاص الظاهر المباني الاصوليين على ذلك
وهل الخاص كان مخصصا للعام او ناسخا له ام لا وعلى كلا التقديرين
العام مخصص كما لا يخفى فلا يبعد ان تخصص بالاخبار الاحاد ولا
ضير فيه **السابع عشر** هل يمكن ان يدعى ان الالفاظ مشتركة بين

انفسها او معانيها اشتراكا لفظيا فعند التجرد عن القرينة كانت مجملة
فكيف يمكن الاستدلال بها اتفق ان من لم يحظ من الشعور نفسه
عن الاستشعار و كان لن نفاد في الحضور نفسه عن الاستحضار
لا يتوقف لك **الثامن عشر** هل يمكن ان يدعى ان الفعل المضارع كان
مشتركا بين الحال و الاستقبال فاذا لم تنصب قرينة على ارادة
احدهما كان مجملا فلا يعلم المراد من الامر ان كان الوارد في حال صدور
الخطاب كانوا معاتبا بهذا العقاب ام من سيأتي بعد ذلك فلا يكون
دليلا على المطلوب لانا نقول ان كون المضارع مشتركا بين الزمانين
اشتراكا لفظيا ممنوع و على التسليم كانت القرينة على استعماله في المعنى
الاعم فيهما موجودة مضافا الى عدم الاحتياج في اثبات الدعوى
على ذلك للتصريح به في اثناء الاية **التاسع عشر** اذا استعمل اللفظ
في معنيين و لم يثبت كونه حقيقة في احدهما و كان بينهما
قدر مشترك فالاصل كونه موضوعا بازاء القدر المشترك فاذا
دار الامر بين كون اللفظ مشتركا لفظيا او معنويا او حقيقة
و مجازا فالاصل ان الاوسط اوسط وفاقا لما عن المحقق و العلامة
من الخاصة و البيضاوي و الامام من العامة سيما في صورة

معافين

العلم

العلم بالاستعمال في القدر المشترك ايضا و لو شك في الاستعمال في
احدهما و علم باستعماله في القدر المشترك بطريق اولى نعم اذا علم كون
اللفظ مستعملا في خصوص المعنيين و لم يوجد استعماله في القدر
يمكن ان يرجح الاصل في الاستعمال الحقيقة اي حقيقة في كل واحد
من المعنيين لا في القدر المشترك سواء في ذلك العلم بعدم الاستعمال
في القدر المشترك و الشك فيه و بين ما نحن فيه ما اذا كان اللفظ
قابلا لان يستعمل في خصوص احد المعنيين و في القدر المشترك فهل
هو حج كالاول ام لا الظ لا بل الحق الا صالح التوقف فنقول
فيما نحن فيه ان استعمال الفعل المضارع و ان ثبت في خصوص
زمان الحال و الاستقبال الا ان استعماله في القدر المشترك ثابت
ايضا فالاصل يقتضي كونه موضوعا للقدر المشترك و الا لزم
المجاز بلا حقيقة و هو اما غير ممكن او ممكن غير واقع او واقع نادر
على اختلاف المذاهب و لتوالي بحذافيرها بالملة كما لا يخفى **العشرون**
هل اللفظ الذي حكم المحققون بان الاصل حمله على المعنى الحقيقي
اذا تجرد عن القرينة الصارفة يحمل عليه بمجرد عدم ظهور القرينة سواء
كان مستظاهر العدم او مشكوكا او الحمل عليه مشروط بظهور العدم

ومشكوكه غير منتهج عنه هذا الاصل فلو اردنا التوضيح بعبارة
اخرى هل الحمل بظواهر الالفاظ من حيث هي ظواهر او من حيث هي الكشف
عن الواقع وهو مراد المتكلم وبعبارة ثالثة هل ظواهر الالفاظ حجة
تعبدا ام دائر مدار الظن بالمراد فلو تعارض بمعارض يوجب
الشك في المراد فهل هو حجة ام لا فيختلج بالبال انه حجة
لان الاصل في الاستعمال الحقيقة وهو ما لم يكن المنع فيه
لكن تحقق النظر مرتين وترجيع البصر كرتين ينقلب الينا
البصر خاسئا ويقتضي ان يدعى عدم كونه حجة فان التعبد بالظواهر
مما لا وجه لها ولا دليل عليها وليس دليل على كون الظواهر انها
حجة من حيث هي لان الدليل الدال على حجية الظن الذي حصل
من ظواهر الالفاظ يثبت حجيتها من حيث هي لا ان الدليل
الدال على حجية الظن الذي حصل من ظواهر الالفاظ يثبت حجيتها
من حيث انها تفيد الظن لا من حيث هي هي واما قولهم الاصل في
الاستعمال الحقيقة فهو وان كان ظاهرا منافيا لما ادعينا الا ان
عدم التنافي بينه وبينه لا يحتاج الى بيان فانا لم نرض ببطلان
الثاني رجعنا اليه ونقول لا يخفى ان مراد القائل باصالة الحقيقة

في الاستعمال

في الاستعمال ليس الا انه اذا علم الموضوع له ولم يعلم المستعمل فيه فالظاهر ان
مراد المستعمل من هذا اللفظ مع عدم ظهور القرينة معناه الموضوع
له لا ان اغلب الاستعمالات كانت كذلك كما كان الغالب في الاسماء
الموضوعة للمسميات حملها عليها في هذه الحالة فالظن يلحق المشكوك
فيه بالغالب اذ الغالب في الالفاظ المجردة عنها اصل الاطلاق تجرده
عنها في نفس الامر فاذن المراد انا نلحقه بالغالب ولا ريب ان
هذا التوجيه راجع الى الظن بعدم وجود القرينة وليس منافيا لما
ذكرنا كما لا يخفى واما ما يمكن ان يقال في هذا المقام ان كل من علم با
لوضع اذا سمع اللفظ مجردا عن القرينة فهم منه المعنى الموضوع له ف
اللازم ما دام لم يقم قرينة على ارادة خلافه الحمل عليه فجوابه ان
دلالة اللفظ على مراد المتكلم خلاف الاصل والقدر اليقيني في
الصورة التي علم عدم القرينة او ظن به والباقي وهو صورة الشك
باق تحت الاصل فانه ما لم يحصل انتقال الذهن الى ما وضع له ولا
دليل على ان كلما انتقل الذهن اليه فهو مراد المتكلم

الحادي والعشرون

لو كان المفرد المعرف باللام متعلقا للاحكام الشرعية فهل يحمل
على العموم بناء على المختار من عدم كونه موضوعا لغة الظاهر

عرف ارباب المحاورات وصيغة نحو لا تسرق والمكالمات انه
كلما ساله كان متعلقا للامر او النهي او غير ذلك كقوله تعالى احل
الله البيع والماء طاهر والخمر نجس ولكن العموم المستفاد منه
في الاول البدلي وفي الثاني الاستغراقي وفي الثالث كالثاني اما
الاول فلصدق الامتثال ولو في ضمن فرد واما في الثاني فلشهادة
اصحاب العرف واللغة بل اطباق علماء العربية وان كان
اعتبار العقل يحكم بكونه كالاول في صدق الامتثال ولو
في ضمن فرد فتامل واما الثالث فلان من تتبع الكتب الفقهية
والتفاسير علم بان القرينة ترجع الى العقل والاخذ تعليق
الحكم على الماهية المشتملة لثبوته لجميع الافراد ونظر الى انه في
صورة كونه متعلقا للامر لو لم تكن الماهية مطلوبة لكان حكمها
كالعدم بانتفاء المدعى في كمال الظهور والظاهر ان سيرة اصحاب
الاستدلال بالايات والاخبار كاشفة عن ان المفرد المعرف
باللام وان لم يكن مفيدا للعموم لغة الا ان دلالته في هذه
المقامات على المعاني المذكورة على الكيفية المطوية مما لا ينبغي
ان يشك فيه والظاهر عدم وجود المخالف ايضا من له

شعور

شعور فضلا عن الاستشعار بفهم بالعلم واليقين لا بالظن والتخمين
ان المجتهدين الراسخين في العلم شكر الله مساعيهم لم يعملوا الى الان
بالظن اصلا بل عملهم ليس الا بالدليل اليقيني ويوقنون به وليس لهم التخطي
من اليقيني الى الظني بل في الحقيقة لهم حرمة من الموضوعات الاخرى
ان الشارع علق احكاما كثيرة على بعض الشكوك كالشك بين
الثلث والاربع وبين الاربع والخمس وهكذا فنحكم ببطلان
الصلوة في بعضها وصحتها في اخر وليت شعري ما الفرق بين
ما بني على بعض الظنون الا ان اسم هذا العنوان الظن وذلك
الشك فهنا هذا ما الفرق بين هذا الظن والظن في افعال
الصلوة فان قال الخصم اذا وضعت الافعال المذكورة قلنا في هذه
الحال الدليل دل على جريانها لاحكام الثابتة في الشرع عليها قلت
الان جئت بالحق فليس لو فرضنا كذلك ونقول بموجب ما ذكرت
فكلما دل دليل ثابت الحجية على ثبوت حكم من الاحكام على ظن من الظنون
نقول به والا فلا لوجب طرح خلف المماف واما التخاييب عن
ذلك والقول بالعمل بالاحتياط مع قطع النظر عن لزوم العسر و
الحرج بل المحال فليس الا الكر على ما فر كما لا يخفى على الخبير هو

الوقوع في خطر اعظم مما حذره المستجير بعمرو عند كربته كالمستجير من
الرمضاء بالنار اعلم ان الظن ذو درجات متفاوتة بمعنى
ان له مراتب كثيرة ولا يجتمع جميعها في زمان واحد لانه
عبارة عن ترجيح احد المتساويين ومكان الرجحان قابل للشدة
والضعف ولا ريب انه يحصل ترجيح ما وبعد ذلك المرتبة
له مرتبة اخرى فوقها وهكذا الى ان يبلغ درجة العلم سواء
حصل بسبب شديد حتى يحصل المرتبة الحاصلة بتمامها دفعة
سببا وسببا او لا شك وهي كونه في اي مرتبة مركبا من المراتب السابقة
وهذه المرتبة حصلت في زمان حصول الجزء الاخير بل هو في
اي مرتبة حالة بسيطة الظن قد يتعلق بالمحمولات
المنتسبة بالدليل للموضوعات ويعبر عنها بالمسائل وبعبارة اخرى
قد يتعلق بصدق القضية الشرعية وهو قيام المحمول با
لموضوع وقد يتعلق بمدلول لفظ دال على ذات الموضوع او وصف
المحمول من حيث هما كذلك وقد يتعلق بهما مجردين عن الحيثية المذكورة
وقد يتعلق بمصداق الموضوع والاول هو الظن في الاحكام
الشرعية والثاني هو الظن بالمدلولات اللغوية سواء تعلق بلغة المدلولات

بالمرابع

الرابع او هي الامر الراجع الى الاول على وجه ضعيف والثالث كالثاني
في العدل الا انه غير راجع الى الاول بل هو في الحقيقة هو ما يتعلق بالمدلولات
اللغوية والرابع هو الظن بموضوع القضية المعقولة وهو المراد من
قول العلماء رضوان الله عليهم من اطلاق الشك في الموضوع اي الظن
بد الظن اذا تعلق بالموضوعات اللغوية بسبب من
الاسباب عن اخبار اهل خبرة بها فلا دليل على حجيته وان كان
تعلقه بهاية كالحاصل من قول الخليل والاخفش وسيبويه في العوارض
الاعرابية او البنائية او الاشتقاقية بل وان كان حاصلا من
اقوال ابن الحاجب وابن هشام والجلبي والكافيجي وابن مالك و
الحاصل من قول الجوهري والفيروزابادي والفيومي والفارسي في
المفاهيم لما عرفت عدم وجود المخالف في حجيته واما اذا تعلق با
لنكات الموجبة للفصاحة او البلاغة عن اقوال ائمة المعاني
اساس هذه المراتب بين الالفاظ كالسكاكي وعبد القاهر
ففيه اشكال لان كان نعد يختلج بالبال انه كذلك اذا دار
الامر بين ان يكون اللفظ منقولا الى معنى يكون حقيقة في
اللغوي وبين كونه منقولا الى معنى ابكار منه فهل الاصل بقاء المعنى

الاول ام الثاني نرجح الاول على الثاني لا يحتاج الى البيان فلو
ثبت ان لفظ الربا منقول عن معناه الاصلي الى معنى اخر في زمان
الشارع وهو لحلف في كون المنقول اليه انه الزيادة في مطلق
المعاوضات او مخص بالزيادة في البيع فالاصل يقتضي الاول
ان قلت ان تحريم الربا خلاف الاصل فينبغي ان يقتصر على القدر
المتيقن ولعله يدفع اليد عن المعنى الحقيقي للفظ الربا كان القدر
المتيقن الزيادة في احد عوضي البيع فالاصل يقتضي الحمل على الزيادة
المخصوصة في البيع قلت هذا الاصل اعني عدم وجوب الاجتناب
عن الزيادة في احد العوضين في سائر المعاملات معارض
باصالة بقاء اللفظ على معناه الحقيقي الا ما دل الدليل على خروجه
ولا دليل يدل على ازيد من الزيادة في مطلق المعاوضات
مضافا الى ان الاصل الاول اجتهادي مقدم على ذلك الاصل فان
بقاء اللفظ على ما ينبغي بعد التخريج مبني على ظواهر الالفاظ التي
من الادلة التي لاجتهادية واصالة عدم وجوب الاجتناب المذكور
من الادلة التعبدية ولا ريب ان الاول مقدم على الثاني و
الفرق بينهما ان الثاني مترتب على الاول بمعنى انهما لا يجتمعان في

مورد

سلمه
مرتبة العرض بل هو اقتضاآن في مرتبة الطول فانه لو لم يجعله
وطبيعته حين صنعه يحكم بان النواميس الالهية ذات طبقتين
طبقة ناظرة الى الكشف عن الواقع ونفس الامر والاخرى بعد كون
الاولى ذات عسرة ناظرة الى التيسير وكانت بدلا لله وفي مثل
ان بعد قطع اليد عن تحصيل الحكم بالطهارة فيما اشتري من سوق
المسلمين فالحكم الشارع بان يد المسلم دليل على الحكم بالطهارة
وحليته وان كان خلافهما مظنونا فلم يلاحظ الامر بهذا الى الواقع
والا لكان الظن بالخلاف حاكما على يد المسلم فالاول اجتهادي
والثاني تعبدي موقوف على نفي الاول مع الاشكال فان و
ستأتيك زيادة توضيح لهذا المعنى انشاء الله تعالى
من فتح عينيه واصغى باذنيه وفتح شفتيه وخرج من بين
من يتقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم يعلم قطعا بعدم جواز
المخاطبة بالمهمل اي الذي لا معنى له اصلا وبعبارة اخرى
استعمل مستعمل لفظا ولا يريد منه معنى سيما على المعنى المختار
المشهور المعروف بين اهل الاسلام المجمع عليه عند الفرقة المحقة
من كون الفعل محسنا ومقبحا والحكي في بعض كتب الاصول

يجوزون الحشوية ذلك محتجين بفواتح السور فانها غير دالة على معنى
وبقوله تعالى كانه رؤس الشياطين في صفة شجرة الزقوم وبقوله ثم
كانه رؤس الحيات ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة
كاملة لان الجملة الاخيرة لا تفيد معنى جديدا وان ظاهر الايات
الواجبة التاويل عن جادة ظاهرها ولا يعلم تاويلها الا الله فا
نظر ايها الاخ العزيز كيف كان جراتهم على الله حتى جوزوا هذا
المعنى في الايات القرانية بمجرد ان سوء فهمهم واعوجاج فهمهم
وتخبطهم الشيطان من المس وكون رؤسهم كرؤس الشياطين كانت
ما نعذر من فهمهم هذه الايات والحال انهم لم يشعروا حتى انه لا
يكون بهذه الحالة بل كل من تكلم بكلام فقد اراد منه معنى ولو كان
الصبيان والمجانين غاية ما في الباب ان غرض المجنون من ايجاد الكلام
ليس كغرض العقلاء ولعمري ان العمر الشريف اشرف من تضييعه
في الرد والقبول لامثال هذه المزخرفات الا ان بيان دليلهم
يوجب الاستشهاد فنقول اما فواتح السور فقد اجيب عنه
بالمنع من انها مهملة بل هي اسماء لها او مدلولها فقد اختلف فيه
فعن الطبرسي والمحقق والسيد الشريف والزمخشري والبيضاوي

والاصح

والاصح انها في العرفي ان المراد بها السورة وانها اسماء لها
والظاهر ان هذا القول هو المحكي عن الخليل وسيبويه والشيخ في
التبيان وعن الكعبي ان اهل التحقيق من المفسرين على ذلك
وعن بعض العامة حكاية ان المراد بها القران كله وانها اسم كل
لما اخبر عنها بالكتاب والقران وعن ابن عباس حكاية عن ان
المراد منها معان مخصوصة فالم معناه انا الله اعلم والمر معناه انا الله
اعلم وارى والمص انا الله اعلم وافصل وقيل ان المراد بها
الله تعالى وانها اسماؤه تعالى واما رؤس الشياطين فقد اجيب
عنها بانها تمثيل بالمستنكر في التخايل واما العشرة الكاملة فالجواب
عنها يوجب كون العشرة ناقصة والا فهو متجاوز عن العشرة
الكاملة واما عدم جواز التاويل لغير الله فهو مبني على عدم كون
قوله تعالى والراسخون في العلم معطوفا على المستثنى واما اذا كان
كان ويكون عطف هو ان الراسخين في العلم يعلمون بذلك فلا
يبقى المعنى والراسخون في العلم يقولون بذلك كما لا يخفى على
الراجع الى التفاسير وما تمسك به من ذهب الى عدم كون الواو للعطف
فضعيف اذ لا فرق عدم جواز الخطاب بالمهمل فهل يجوز

من الحكيم المخاطبة بالظاهر وارادة خلافه من غير نصب قرينة تدل
عليه ام لا نرجح الثاني على الاول لا يحتاج الى البيان ان فسرنا
المهمل بما لا يكون له معنى يفهم المخاطب كما هو ظاهر بعضهم فانه جعل
مضافا الى اشتماله الاغراء بالجهل والتكليف بالمحال في الامر الظاهر في
الوجوب مع ارادة خلافه وما حكي عن المرجئة من جواز ذلك والاحتجاج
بالايات الظاهرة على الجسمية والقول بان المراد منها غير الظاهر مع
عدم القرينة فمما لا يصغى اليه اذ القرينة حال الخطاب موجودة غايته
ما انه لا يكون لفظية ثم عرفت عدم جواز الخطاب بالمهمل
وعدم جواز ارادة خلاف ظاهر اللفظ فاذا امتنع حمل اللفظ على
معناه الحقيقي فهل يجب حمله على المعنى المجازي ولو لم يكن قرينة
عليه او الحمل عليه موقوف على وجود القرينة ومع عدمها يجب
التوقف الظ ان الاول مما اتفق عليه الاصوليون مضافا الى ان
الثاني يستلزم الاهمال وبالجملة ليس المسئلة محل تامل لما
بينا سابقا عدم ثبوت كون الفاظ المعاملات حقيقة شرعية
فعلى هذا كان لفظ الربا في زمان الشارع باقيا على معناه
الحقيقي وعدم كونه مرادا من اطلاق اللفظ في الاية ايضا مما

لا يمكن

لا ينبغي الريب فيه فهل يحمل على الزيادة في احد العوضين في مطلق
المعاوضات ام على الزيادة التي حصلت في البيع فانه معروف شائع في الخطاب
المهمل فيجب عدم ارادة ظاهره كما لو لم يمكن حمل اللفظ على المعنى المجا
زي لامتناعه على المعنى الحقيقي **توضيح** المقام يقتضي بسطا من الكلام
فنقول ان اللفظ الذي صار ممتنع الحمل على معناه الموضوع له لا يخلو اما
ان يكون القرينة المانعة عن ارادته كافية في حمله على المجازي المعنى المعين
او لا بل يحتاج في حمله على غير ما وضع له الى قرينة التعيين والا صار
مجملا ومن البين ان الثاني ليس من مباحث الاصول
ولا من شان الاصولي الخوض فيه ولا التعرض له لعدم انضباطه
لتوقفه على خصوصيات القراين المنتشرة المختلفة الداخلة فالاول
فان له افرادا منضبطة وانواعا منتظمة يرجع اليها في جل ابواب الاحكام
ولنذكرها هنا ما يكثر في الخطابات الشرعية دوره وينبغي با
لتفقه جملة اشياء **اول** منها الامر والنهي بعد الحظر حملها على
الوجوب والحرمة فالواجب حملها على الاستحباب والكراهة
لان الاستحباب متبادر من لفظ الامر بحيث صار الصيغة فيه مجازا
راجحا شايعا في الاستعمالات مساويا لاحتمال الصيغة في الوجوب

حتى ذهب بعضهم الى كونها حقيقة فيه وبعضهم الى كونه مشتركا بينه
بين الوجوب فلولا ان اللفظ ظاهر فيه لما ذهبوا اليه وكان
استعمال صيغة النهي في الكراهة شايعا بحيث صار من المجازات
الراجحة حتى ان بعضهم قال بكونها حقيقة فيها وبعضهم بكونه مشتركا
بينها وبين التحريم وبالجملة تبادر الاستحباب من الامر و
الكراهة من النهي بعد تعذرهما من الحمل على الوجوب والحرمة مما
لا ريب فيه ومنها الالفاظ التي كانت مستعملة في العرف بحيث صارت
حقيقة عرفية او صارت منقولة بالنقل التعيني فان قلنا بتقديم
العرف على اللغة فذاك وان قلنا بالعكس فان قام قرينة مانعة
عن الحمل الى المعنى اللغوي فهل يحمل على المعنى العرفي بمجرد ذلك ام يتوقف
الحمل المذكور على قرينة اخرى والا يبقى اللفظ مجملا بينه وبين
المعاني المجازية الاخر بترجيح الاول على الثاني لا يحتاج الى بيان
* وجهه واعلم ان الترجيح المذكور من حمل اللفظ على المعنى بعد
تعذر الحمل على المعنى العرفي يلزمه الحمل على اللغوي ام لا فيه اشكال
نعم وتعين المرجوح من الحقيقتين مطلقا مع تعذر الراجح منهما
لان في ترجيح احد المعنيين يقتضي تقابل المعنيين وكلاهما

بالجملة

في الجملة نعم تعذر احدهما يتعين الحمل على الاخر ولاتفاق الفريقين
على ان اللفظ المجرد عن القرينة يجب حمله على احد المعنيين
فيمتنع الحمل على غيرهما وقد استظهر بعض المدققين من المتاخرين
عدم الحمل على اللغوي لندرة استعمال الحقايق المهجورة في الكلام
وهو في غاية الجودة واما الفرق بين الحقيقة الشرعية والعرفية العامة
في الحمل على اللغوية بناء على ترجيح العرف على اللغة وتعذر الحمل على
العرف والحكم بعدم جواز الحمل في صورة تعذر الحقيقة الشرعية والتزام
في صورة تعذر الحقيقة العرفية بان هجر اللغة في الاول من المتكلم
بالقصد الى الشرعية موجب لعدم ارادة المعنى اللغوي والا
فبعض غرضه من النقل فليس مما يعتد به ومنها نفي الحقيقة في
امثال قوله م لا نكاح الا بولي لا طلاق الا بشهود لا عتق الا
ملك لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صلوة لمن لم يقم صلبه في الصلوة
المتبادر منها نفي الصحة بعد تعذر الحمل على نفي الماهية والحقيقة
قال المستدرك منا سلمه الله المزبور ففي جملة ذلك الالفاظ المستعملة
في الشرع في غير معانيها الاصلية على القول بنفي الحقيقة الشرعية
فاذا تعذر حملها على تلك المعاني لوجود القرينة الصارفة

بخلاف الثانية فانها تثبت بهذه المتابعة م

کتابخانه مجلس شورای ملی ۱۳۰۲

اذا
عنها تعين حملها على المعاني الشرعية وان كانت مجازات مثلا
لم
ورد لفظ الصلوة والزكوة والحج في خطابات الشرع وكان هناك
جب
صارف عن معانيها اللغوية التي هي الدعاء والنماء والقصد اولى
حملها على المعاني الشرعية التي هي الاركان المخصوصة والقدر
المخرج من المال والمناسك المعروفة فلا يبقى الالفاظ المذكوره
مجملة محتملة لهذه المعاني وغيرها من المجازات اللغوية وان
فيه
اشترك في المجازية على القول بنفي الحقيقة الشرعية والوجه
ظاهر لان استعمال الشارع هذه الالفاظ في هذه المعاني بلغ
في الكثرة حدا ذهب معه الاكثر من الجمهور الى ثبوتها حقيقة فيها
وان المتشرعين حملها عليها مع التجرد عن القرينة مطلقا ومن المعلوم ان
غيرها من المجازات ليس بتلك المثابة ولا توهم فيه احد ذلك
مشهر
التوهم بل لم يثبت وروده في خطابات الشرع فضلا عن بلوغه
تعذر
بالمجاز الشايع المعروف وهل يتعين الحمل على المعنى اللغوي مع
الشرعي على القول بالحقيقة الشرعية لظهور الحاله لا يتعين لعدم
الظهور وانتفاء ما يقتضي الترجيح فان استعمال الشارع هذه
الالفاظ في المعاني اللغوية ان لم يبلغ غاية الندرة والشذوذ كما

لا يخفى

المجاز
كما لا يخفى على المتتبع اذا عرفت هذا فاعلم ان المقتضي لتعيين
مع تعدد الحقيقة امور ثلثة الاول تبادر المعنى الحقيقي من اللفظ كما
في قولك رايت سبعا في الحمام فان حمل الالفاظ المشتركة على معانيها
الحقيقية متعذر من حيث العادة فلا بد من حمل احدها على غير ما وضع
فيين
له اما حمل الاسد على الرجل الشجاع وابقاء اللفظين الباقيين
ي
على ظاهرهما او حمل الحمام على الارض الحارة الفضاء وابقاء الاسد
ورايت على ظاهرهما او حمل الاسد والحمام كليهما على ظاهرهما وحمل
رايت على خلافه الا ان الاول اولى بحسب العرف فان شيوع
دا
استعمال الاسد في الرجل الشجاع صار بحيث كان مبادرا
منه عند القرينة المانعة عن ارادة غيره ولم يكن هذا الشيوع بين
فضاء
رايت وخلافه بل في غاية الندرة ولا بين الحمام والارض ذي
الحارة وكذا خصوصية الرجل ليست الا للتبادر فان الكون
في الحمام لا ينفي الا كون الداخل فيه من نوع ذوي العقول
واما انه انسان مذكر بالغ فلا وما يتوهم في هذا المقام
ان المعنى المجازي لو كان متبادرا من اللفظ لكان يعين اللفظ
في المعنى مازعما ان الحقيقة فيما في مجازيته ممنوع بان

بين التبادر بمن كان المعنى من امارات الحقيقة هو ما حصل من اللفظ نفسه وما نحن فيه حاصل بواسطة القرينة ان قلت هل المعنى المجازي متبادر من اللفظ ولو في صورة تعدد المجازات بمجرد القرينة الصارفة قلت ذلك غير ما نحن فيه لكنه يحتاج اللفظ في دلالته على المعنى المراد مضافا الى القرينة الصارفة الى القرينة المعينة ايضا وبعبارة اخرى الى القرينة الصارفة عن المجازات الاخر غير المراد فيحتاج الى القرينتين الصارفتين احديهما عن الحقيقة وثانيهما عن غير المراد ان قلت ان دلالة اللفظ على المعنى المجازي المراد ليس لاجل التبادر بل لعدم احتماله لمعنى اخر فان القرينتين المذكورتين تصرفانه عن الحقيقة والمعنى المجازي غير المراد وبعد الانصراف المذكور ليس معنى اخر سوى المراد فلهذا دل عليه فدلالته عليه للانحصار لا للتبادر قلت الامر وان كان في بادي النظر كذلك الا ان النظر الدقيق والفكر الرشيق يقتضي ان يكون كل المجازات من هذا القبيل اي من قبيل كون دلالته على المعنى لاجل التبادر حتى في صورة ما ذكرت فان للقرينتين الصارفتين بعد صرفهما اللفظ عنهما صار المعنى

المراد

المراد متبادرا ولله در من قال ان الغالب ان يتنبه المجاز انما صار قرينة عن خصوص الحقيقة او عنها وعن شيء من المجازات وان التعيين انما يستند الى اللفظ المصروف عن بعض معانيه ولو لا ان المعنى المراد هو المتبادر من اللفظ بعد الصرف لانتفت الدلالة الدلالة اللفظية في اكثر المجازات لما عرفت من عدم الحصر وتعدد ما يقتضي التعيين من جهة القرينة انتهى وبالجملة فهم الرجل الشجاع المشابه للاسد في الجرأة من لفظ الاسد غير مستند الى دلالة اللفظ المذكور ولا الى القرينة المذكورة لانها هي كونه في الحمام فان القرينة المذكورة لا تفيد شيئا سوى الصرف عن الحيوان المفترس وليس فيها دلالة على تعيين الرجل الشجاع فليس هنا الفهم الا للتبادر غاية ما لزم ان التبادر ناش من شيوع الاستعمال **الثاني** ان المعنى المجازي المراد كان مشهورا ابين سائر المجازات وكان اكثر استعمالا فيما بينها منها فهل كان نفس الاشتهار سببا معينا بناء على ان الشهرة كاشفة عن حجية لارادة المعنى المشهور لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ام لا بل انما دار الذي كان موجبا له

سبب معين كل منهما محتمل قال بعض المحققين من المتأخرين
فان بني على ان الاشتهار بنفسه سبب التعيين كالتنصيص
الوجه الثاني جاز الاعتماد عليه في تعيين المجاز مطلقا وان علم
انتفاء التبادر من اللفظ المصروف عن حقيقته وان بني
على كونه سببا للتعيين بواسطة التبادر حيث انه علامة
له على ما يقتضيه الوجه الاول اختص اعتباره بصورة الاشتباه
والشك لا سقاطه التمسك بالعادة مع القطع بانتفاء
ذي العلامة وعدم الجدوى في التمسك بها مع القطع بوجود
انتهى اقول ظاهر عبارته كان دالا على ان الاشتهار
كان علامة للتبادر ويمكن الانفكاك بينهما والظاهر ان
الانفكاك مشكل فان اشتهار استعمال اللفظ في بعض المعاني
المجازية يوجب تبادره منه عند وجود القرينة الصارفة
عما وضع له كما ان شيوع الاستعمال في المعنى المجازي يوجب
تبادر اللفظ فيه كما في الوجه الاول فاذن لا فرق بين الوجهين
الا ان الاول في صورة علم تعدد المجاز والثاني في صورة
تعدده وعدمه **الثالث** اقربية المجاز فان الاقرب

الى

الى المعنى الحقيقي بحيث لا اقربية منه يوجب الانتقال من اللفظ
الذي كان موضوعا الى غير الموضوع له الذي لا اقربية منه الى
الحقيقة بعد وجود القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي يتعين
ارادته منه هذا بناء على ان نفس القرب الى الحقيقة كاف في
التعيين ولا يحتاج الى شيء اخر كالاشتهار والتبادر والانتقال
مثلا كما هو المحكي عن بعضهم لكن الكلام في الدليل على التعيين

التعيين

فانه الاقرب من الحقيقة من حيث هو لا يقتضي انصراف اللفظ
اليه بعد انتصاب القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي من
حيث هو بلا وعن بعض المدققين فان تقارب المفهومين بحسب
الحقيقة لا يقتضي امتناع انفكاكهما في التصور كما ان امتناع
انفكاكهما بحسب التصور لا يقتضي تقاربهما في الحقيقة ولو
سلم فلا يلزمه الحكم بالارادة اذ قد يتحقق التلازم
بين الشيئين في التصور ولا يجب حمل الموضوع لاحدهما
على الاخر كما في الاضافات والاضداد فان تصور العلية لا
ينفك عن تصور المعلولية وكذا تصور السواد لا ينفك
غالبا عن تصور البياض ومع ذلك فلا يجب حمل العلية

والسواد على المعلولية والبياض عند تعذر الحقيقة وكذا العدم
والملكة كالعمى والبصر فان تصور العمى لا ينفك عن تصور البصر و
لا يجب حمله عليه عند تعذر الحقيقة قطعا وللقايل ان يقول ان
قرب المجاز من الحقيقة يقتضي ترجيح ارادته بنفسه اي باعتبار
كونه قريبا لا لكونه مظنة للاشتهار والاشتغال اذ لا ريب في
ان القرب من الحقيقة وكمال المناسبة لها مما يترجح بالمساق
بين المعاني المحتملة من اللفظ وان قطع المساواة لا يكون
الا بالترجيح لكن هذا انما يصح ان قلنا بجواز الترجيح با
لمناسبات العقلية التي لا توجب ظنا للارادة من حيث اللفظ
وفيه كلام واذا لا يجوز الترجيح بهذه المناسبات فلا وجه
لكونها لا فيه سببا للتعيين اللهم الا ان يقال ان القرب انما
جعل سببا للتعيين لكونه مظنة للاشتهار المقتضي للتعيين
بنفسه على وجه كامل او بواسطة التبادر على ان ذلك كان قوة اخر
العلاقة في المجاز وشدة المناسبة فيه من اعظم دواعي الكثرة
في استعماله المفضية الى الغلبة والاشتهار ولذا ترى ان اشد
المجازات مناسبة للمعنى الحقيقي واقربها علاقة معها اشهرها

استعمالا

استعمالا في الكلام واكثرها وقوعا ودورانا في المحاورات كما
قال بعض المحققين وقال بعده للتوجيه كان القرب من الحقيقة
سببا بعيدا في التعيين توقف الحكم به على عدم العلم بانتفاء
الواسطة اذ لا تاثير له مادة البعيد مع العلم بانتفاء القريبة
كما اشرنا اليه وحيث كانت الواسطة التي هي الاشتهار سببا
اصليا للتعيين توقف الحكم على انتفاء الحكم العلم بوجودها
خاصة والا كان موقوفا على عدم العلم بانتفاء واسطته
ايضا ولخص اعتبار القرب من الحقيقة بصورة الجهل بحال الاشتهار
والتبادر معا **اقول** على ما بينا من البداية الى النهاية فهي
يرجع الوجوه الثلاثة الى واحد وهو التبادر على تقدير الاشتها
ايضا على اخر بناء على ان المراد بالاشتهار في المقام اشتهار
المعنى المجازي بالنسبة الى المعنى الحقيقي بمعنى ان للفظ معان مجازية
متعددة بعضها اشهر استعمالا من الحقيقة وبعضها لا على ذلك
واما اذا كان المراد بالاشتهار اشتهار استعمال اللفظ في المعنى
الخاص من بين سائر المجازات كما وضحنا سابقا ويظهر
من كلمات بعض الاصوليين ايضا فيرجع الكل الى التبادر

كما عرفت في التحقيق انه ان اللفظ الموضوع لمعنى اذا انتصب قرينة على ارادة غيره لا يخلو من ان يكون العلاقة التي كانت مصححة لذلك الاستعمال منحصرة بينه وبين معنى واحد من غير ما وضع له او لا بل يتعدد فيه اما الاول فلا ريب بل ولا شك في حمله على ذلك سواء كان المعنى المذكور متبادرا من اللفظ بشرط القرينة او لا وسواء كان المجاز المذكور مشهورا بالنسبة الى الحقيقة او لا بل وان لم يستعمل فيه قط واما الثاني فلا يخلو من ان يكون بين المجازات مجاز مشهور بالنسبة الى الحقيقة او بالاضافة الى سائرها او لا وعلى الاول يحمل اللفظ على المشهور فان كان بالاضافة الى سائرها فان كان واحدا فذاك وان كان متعددا فالاشهر صادقة للفظ من غيرها الاشهر وفيه كان مجملا وان كان الاشتهار بالاضافة الى الحقيقة فكك يعني انه ان كان المشهور واحدا فذاك وان كان متعددا فالاشهر صادقة للفظ من غيرها فان استوى فيه كان مجملا وان كان الاشتهار بالاضافة الى الحقيقة بحسب التحقق او لا وعلى الثاني فاما ان يكون بين المجازات ما يقارب بالحقيقة او لا وعلى الاول فاما ان يقارب بالحقيقة بحسب

الوجود

الوجود الخارجي او بحسب الشيوع والعهد لا ريب في حمله عليه لو كان الاقربية بحسب العهد واحدا وان كان متعددا فالمعهودية صادقة عن غير المعهود وبقي اللفظ في المعهود مجملا وان كان الاقربية بحسب الوجود الخارجي فقط فقد يقال يجب ان يحمل عليه لكونه اقرب الى الحقيقة والقرب مرجح معين وفيه نظر قد عرف سابقا وان كان الاقرب متعددا احدهما من حيث الخصوص والاخر من حيث العهد فان قلنا بكون الاقربية بينا معينا للعهد مقدم على الوجود والا فالحال واضح وحال الاجمال في صورة تعدد الاقرب من حيث الوجود بناء على كونه مستقلا حال ما ذكرنا وان كان مانع من ارادة جميع ما ذكرنا من المتعدد المشهور بالاضافة الى الحقيقة او بالاضافة الى غيره من سائر المجازات ومن المتعدد الاقرب من حيث الوجود او من حيث العهد بل من المتعدد المتبادر ايضا بحيث يبقى غير المشهور مطلقا او غير الاقرب كك او غير المتبادر مجملا في واحد لعين الحمل عليه واما على الثاني فيكون اللفظ مجملا فان لم يكن منحصرا في واحد بقي اللفظ في ذلك مجملا كل ذلك مجملا كل ذلك واضح عند الماهر بالصناعة واما على الثاني

المتعدد

فكون اللفظ مجملا لا يحتاج الى البيان واما صور التعارض بين
بعض المرجحات وبيان الحكم فيها فهي مثل كون احد المجازين مشهورا
بحسب الاستعمال بالنسبة الى مجاز آخر والآخر اقرب الى الحقيقة او كون
احدهما متبادرا والآخر اقرب اليها او كون احدهما مشهورا والآخر
متبادرا او كون احدهما مشهورا او متبادرا معا والآخر اقرب اليها
او كون احدهما مشهورا واقرب اليها معا والآخر متبادرا او كون
احدهما اقرب اليها ومتبادرا معا والآخر مشهورا او هكذا انه
ليس اعتبار الاشتهار بالاضافة الى الحقيقة لظهور ان المجاز الكامل
بمحقق بل المدار على افادة الظن فان مراتب الشهرة متفاوتة
وكذا القرب الى الحقيقة ذو درجات مضافا الى ان القرب من حيث
هو قرب لا يعين المجتهد من جهة وان الشهرة من حيث هي
شهرة لا يؤمن التغيير في مقام العمل من خوف فانما الكلام فيها
حيث ان هذه المسائل ليس الا لاجل فائدة هي يستدرك فلا
ينال ايدي العلماء في هذه المراتب المطالبات الجزم والظن
الاقوى فكلما حصل الظن بمراد المتكلم بالنسبة الى اي معنى
من المعاني المجازية فهو المتبع وان تعارض يطلب اقوى الظنون بالرجوع

الى المرجح

الى المرجح حتى حصل اقوى الظنين وبعد حصول الظن الاقوى يبقى الطرف
الآخر موهوما فان حصل للمجتهد ظن بارادة المعاني المجازية للفظ
بعد دفع ارادة المعنى من الحقيقة فبلغ حد ان يجد اسرجا كثيرا او يبحث بكرة واصيلا
والا فلا يلزم عليه ان يحمل ما هو مقتضى اجمال اللفظ فيما نحن فيه
نقول ان الوعيد الكامل محكوم على الربا وبعد ذلك يصبح بحثه
الربا واما اثر مطلق الزيادة في كل معاوضة من المعاوضات او
الزيادة التي حصلت في البيع خاصة فهو نظر لكل وجه بناء على
عدم نقله في زمان الشارع وبقائه على معناه اللغوي او استعماله
في المعنى المجازي كما هو الحق التحقيق فان الزيادة في مطلق المعاوضات
وان كانت اقرب الى المعنى الحقيقي الا انك قد عرفت ان القرب الى
الحقيقة من حيث انه قرب اليها لا يجدينا نفعا فبالجملة ان ثبت ان
الاقربية كانت سببا معينا فهو المراد والا فلا يلزم تفحص
مرجح آخر ولعلنا ان شاء الله سنتعرض لها بمرجح الزيادة
مطلق المعاوضات الى ما اخر الاجل عن ذلك الزمان ورب اشرح
لي صدري ويسر لي امري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي
الاخباريين في كيف يمكنهم الاحكام الشرعية من الادلة التي

العلم بام

حال الآيات القرآنية التي كانت دليلا لنا بهذه المثابة فضلا
عن الاخبار سيما في هذه الازمنة وما ضاهاها وما هو بمغن عنا عن الله
شيئا اذ تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال
هدا لما نجد بكل العجائب بعد تحمل هذه الاوزار وارتكاب المستقبح
هذه الاوزار فلو انهم يعملون بالظن والحال ان من كان في قلبه رعب
من الله وفي روعه خشية من سخط الله حصل فيه شوق هنالك
لا محالة لاجل تصور فهم التكليف الالهي تصورا علميا او ظنيا او
تخيليا موجبا لتحريك الاعضاء الالية لاجل تحصيل ذلك التكليف
غاية ما لزم بعد حصول ادراك يحصل وما هو ان كان ظنونا
فهو فان دل دليل معلوم الحجية على حجيته فكذا والا فلا
يعمل به واما الاستواء في البيوت والخيالات الفاسدة
كنسج العنكبوت لا يسمن ولا يغني عند اهل الفن لا يفوت امر
على الديار ديار سلمى ٭ اقبل ذا الجدار وذا الجدار ٭ وما حب الديار
شغفن قلبي ٭ ولكن حب من سكن الديار ٭ خلاصة الكلام ان
حمل الربا على الزيادة في احد العوضين في مطلق المعاوضات
اولى من حمله على الزيادة في البيع خاصة اما اولا فلان

القاعدة

القاعدة جرت على ان تخصيص الاقل اولى من الاكثر لا لان الاصل
ينبغي حمل اللفظ على الموضوع له اللغوي فخرج الزيادة في غير احد
العوضين في المعاملات ويبقى الباقي مندرجا تحت العموم با
لاستصحاب لان المقام ليس موضع جريان الاستصحاب كما لا
يخفى بل لانه من قبيل العام المخصص فان التخصيص اللازم ما هو ثابت
معلوم وهو الزيادة في غير المعاملات فاذا لم يعلم تخصيص بقي تحت
العام فان العمومات الوضعية والعمومات الاطلاقية اخوان سواء
سيان في كونهما حجتين بعد التخصيص والتقييد المعلومين
في ما لم يكن معلوم الخروج فحمل الربوا على الزيادة في مطلق المعاوضات
لانه اللهم الا ان يقال ان حجية العام فيما بقي في صورة عدم
تخصيص اكثر الافراد وهنا ليس كذلك فان الزيادة في مطلق المعاوضات
وان كان كثيرا الا ان عدها من سائر الزيادات اكثر منها
كما لا يخفى ولو سلم جواز تخصيص اكثر الافراد فلا نسلم جوازه
في العمومات الاطلاقية انما جاز لو جاز في العمومات الوضعية وما
نحن فيه من قبيل الاول ثم يمكن ان يقال بناء على ما قررنا آنفا
ان الاصل في المعاملات الفساد الا ان الدليل دل على صحة

المعاملة في الصلح والهبة المعوضة وغيرهما الا بملك على ازيد من
عين ما يكون احد العوضين المتجانسين زائدا على الآخر وبقي مشتبها
تحت الاصل المقتضي للفساد من جانب المعاملات الا ما يرفعه فح
فالله نرجح القول بالتفصيل بين الحكم الوضعي والتكليفي اي القول
بالفساد عند الزيادة في البيع والقول بعدم الحرام لعدم الدليل
الدال على التحريم فيصبح تحت الاصل في الاشياء الاباحة
فان كل دليل دل على التحريم ان كان من قبيل الخطابات فانه
هنا وان كان الاجماع فهو ليس بدال على ازيد من الزيادة
في البيع اللهم الا ان يقال ان الفارق بين المسألتين غير
موجود فالفرق خرق للاجماع المركب وقلنا بالفصل الا ان
ثبوت المسألة بهذا النهج خروج عن البحث فان المدعى دلالة
الآية على التحريم واما اثباتها بكون قرب المجاز الى الحقيقة وان لم يكن
شيئا معتبرا من حيث هو قرب لانه موجب للتبادر وهو يرجح المجاز
المتبادر على غيره وفيه نظر قد عرفت وجهه آنفا نعم يمكن ان يقال الشهرة
بين الاصحاب وان لم تكن محققة فلا خطر في المسألة الا ان الشهرة
المنقولة حاصلة في طرف الزيادة في مطلق المعاوضات وهي توجب

بمادره

بمادرة منه عند الاقتران بالقرينة المذكورة ان قلت ان اصالة الحقيقة
وجوب الاجتناب عن الزيادة في احد العوضين في سائر المعاملات
غير البيع مثبتة بالادلة القطعية من العقلية والنقلية فكيف يصح اللفظ
الدال على المعنى المجازي الكاشف الذي شانه ما ينافي لهذه القاعدة
المذكورة قلت لا ريب ان القاعدة المذكورة من الاصول التعليقية
لا التنجيزية فان اصولنا التي بايدينا بعون الله تعالى بعضها تعليقي
وبعضها تنجيزي والفرق بينهما ان الاولى يتوقف العمل به على امر
امر بخلاف الثاني مثلا قاعدة امتناع تكليف ما لا يطاق قاعدة
تنجيزية بمعنى ان كل تكليف يبلغ الى حد التكليف بالمحال ولم يكن
في وسع المكلف فلا يجب عليه هذا التكليف ولا يتوقف
هذا الحكم على امر بخلاف اصالة البراءة فانها وان كانت من
القواعد القطعية الا ان العمل بها موقوف على عدم دليل
آخر وفيما نحن فيه قد وجد دليل آخر وهو الظاهر القرآني وهو
من الادلة الاجتهادية التي كانت محل نظر المستدل فيها الى
الكشف عن الواقع واصالة البراءة من الادلة الفقاهتية التي لا
يصل بها المستدل الى الكشف عن نفس الامر وهو حجة عند عدم تبينه

ولا يستلزم دوراً نعم

الية فنظرهم الى هذه المسيرة هل يمكن ان يوات
الاية تدل على تحريم اكل الربوا وما سابق وما يتعلق به على تلك دلالة
فيها على تحريمه ومن جملة معاملته الظاهر من استعمال لفظ الاكل
في مطلق الاخذ بالنسبة الى الاموال استعمالا شايعا بحيث
يتبادر منه عند استماعه وينسبق عنه ذهن جميع العقلاء
الى علم احتياجا فيه لانها عليه اليه فان لفظ من الفرقة المحقة
علم الفرق بين الاكل ومعاملته مع ان تفريعها المحرم به مسئله
الى المطلقة من غير فرق بين المسلمين وبالجملة دلالة الاية
على المدعى ظاهرة لا يحتاج الى شي اخر واذ قد عرفت ان المراد
من الربا الزيادة المطلقة لا الخاص فلا احتمال ان مما قلنا البيع
للربا التي كانت مستفادة من الاية الشريفة انما يتعلق اذا كان
المراد من الربوا البيع المخصوص لا الزيادة في مطلق المعاملات
ما ينبغي مضافا الى ان توقف المعاملة المذكورة على ما ذكر في محل
المحكا لا يخفى واذا كان المراد من الربوا مطلق الزيادة في
المعاملات فالدليل على وجوب تركه وحرمته ليس منحصرا في الاية
المذكورة ويدل عليه ايضا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله

وذروا ما بقي

وذروا ما بقي من الربوا ان كنتم مؤمنين وقوله تعالى واخذهم الربوا
وقد نهوا عنه وما نقل عن المشايخ العظام في كتابي الفقيه
صحيحا عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال درهم ربا اشد
من سبعين زنية كلها بذات محرم والصحيح المروي حكاية من الكافي
وهب عن الحلبي قال قال ابو عبد الله كل ربا اكله الناس بجهالة ثم تابوا
فانه يقبل منهم اذا عرف منهم التوبة وقال لو ان رجلا ورث من ابيه
مالا وقد عرف ان في ذلك المال ربا ولكن قد اختلط في التجارة
بغيره حلالا كان حلالا طيبا فليأكله وان عرف منه شيئا انه ربا
فليأخذ راس ماله وليرد الربا الى اخر الحديث وقد رواه رئيس
المحدثين في الفقيه باسناده الى حبيب بتغيير يسير
وما حكي عن التهذيب والاستبصار عن عمر بن يزيد بياع
السابري قال قلت لابي عبد الله جعلت فداك ان الناس يزعمون
ان الربح على المضطر حرام وهو من الربا فقال وهل رايت احدا اشترى
غنيا او فقيرا الا من ضرورة يا عمر قد احل الله البيع وحرم الربا
بع واربح ولا ترب وما روي صحيحا عن الحلبي عن ابي عبد الله في
ان رجلا اتى ابا عبد الله ع فقال اني ورثت مالا وقد علمت ان

صاحبه الذي ورثته منه قد كان يربي وقد اعرف ان فيه ربا واستيقن
ذلك وليس يطيب لي حلاله لحال علمي فيه وقد سالت فقهاء العراق
واهل الحجاز فقالوا لا يحل اكله فقال ابو جعفر ع ان كنت تعلم بان
فيه مالا معروفا ربا وتعرف اهله فخذ راس مالك ورد ما
سوى ذلك وان كان مختلطا فكله هنيئا مريئا فان المال
مالك واجتنب ما كان يصنع صاحبه فان رسول الله قد
وضع ما مضى من الربا وحرم عليهم ما بقي فمن جهله وسع له جهله
حتى يعرفه فاذا عرف تحريمه حرم عليه ووجبت عليه فيه العقوبة اذا ركبه
كما يجب على من ياكل الربا وقد رواه رئيس المحدثين في الفقيه ايضا
ولا يخفى ان النصوص المذكورة كما دلت على وجوب رد الزيادة الى اهلها
في البيع الربوي وحرمتها كذلك دلت على استعمال هذه
اللفظة في الزيادة المطلقة في كل معاملة من المعاملات بل تدل
ايضا على كون الربا عبارة عن الزيادة المذكورة كما لا يخفى على
اولي الرشاد وذوي الالباب السداد ولما كان المقصود الاصلي
بيان هذه النصوص خاصة هاهنا حملنا عليه اللفظ المذكور فلهذا
اقتصرنا على هذا القدر ولم نتعرض لبيان معانيها كلا فانه يحتاج الى

اكل الربا

اكل الربا مما لا ينبغي ان يشك فيه في الشريعة المحمدية في الجملة واما
انه حرام في ضمن اي عقد كان ولو في غير البيع او مختص به فلا يبعد على ما
ظاهره في الاول مضافا الى النصوص المذكورة ما لا يشتبه الاخير ينبغي
وبما هو نص في المدعى ما نقل السيد الاستاد مد ظله العالي يوم الاحد عن علي
بن ابراهيم في تفسيره عن والده عن القاسم بن محمد عن سليمان بن
داود المنقري عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله ع قال الربا
رباءان احدهما حلال والاخر حرام فاما الحلال فهو ان يقرض الرجل
اخاه قرضا طمعا ان يزيده ويعوضه باكثر مما اخذه بلا شرط بينهما
فان اعطاه اكثر مما اخذه على غير شرط فهو مباح له وليس له
عند الله ثواب فيما اقرضه وهو قوله فلا يربو عند الله واما
الربا الحرام فالرجل يقرض قرضا ويشترط ان يرد اكثر مما اخذه فهذا
هو الحرام محط الاستدلال لا يحتاج الى البيان وعن رئيس
المحدثين اعلى الله مقامه في اصول الكليني عن عمر بن يزيد بياع السابري
قال قلت لابي عبد الله جعلت فداك ان الناس يزعمون ان
الربح على المضطر حرام وهو من الربا فقال وهل رايت احدا اشترى
غنيا او فقيرا الا من ضرورة يا عمر قد احل الله البيع وحرم الربا

فالبيع ولا نتبره قلت وما الربوا قال دراهم بدراهم مثلان بمثل و السند في غاية الصحة فانا لواسطة بينه وبين المروي عنه المذكور اشخاص جليلة القدر فان الشيخ وما كان فيه عن عمر بن يزيد فقد رويته عن ابي ره عن محمد بن يحيى العطار عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى عن عمر بن يزيد فذكره طريقين آخرين هذا اليه ناهيك ما ذكرناه عنهما وكلا الصيغتين في الغراء ودلالتهما على تحريم مطلق الربا سواء كان في ضمن المصالحة او البيع او غيرهما واضحة فالجواب عن سؤال جهة الربوا التي كانت مستفادة من كلام السائل بمقتضى التعميم مضافا الى عمومه في نفسه وقد حكى شيخ الطائفة في يب باسناده الى احمد بن ابي عبد الله الظاهر انه البرقي الموثق عن عثمان بن عيسى الذي ظهر حاله عن سماعة قال قلت لابي عبد الله ع اني رايت الله عز وجل قد ذكر الربا في غير اية وكرره قال او تدري لم ذلك قلت لا قال لئلا يمتنع الناس من اصطناع المعروف وروى ايضا باسناده الى علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال انما حرم الله عز وجل الربا لئلا يمتنع الناس من اصطناع المعروف

والسر في

والسر في الاول وان لم يكن صحيحا بواسطة سماعة الا ان الحديث حجة لكونه موثقا وفي الثاني لاشتمال سنده الحسان والذوق السليم يحكم بدلالتهما على تحريم الربا في مطلق المعاوضات فان تعليل تحريمه بعدم امتناع الناس من القرض الحسن يدل دلالة ظاهرة على التعميم المذكور فان الربا لو كان مختصا بالبيع فللناس امكان ان يمتنعوا من القرض الحسن فيجعلوا المصالحة الربوية مثلا فلا ينحصر الامر فيه ولا يفيد تحريمه فائدة كما لا يخفى بخلاف ما لو كان المراد من الربوا العموم فالانحصار واضح ووجود الجدوى اوضح وبالجملة الظاهر من هذه الاشارة الواردة عن الائمة الاطهار حرمة الزيادة في مطلق المعاوضات وعدم اختصاصه بالبيع ولما كان عنوان مسئلتنا من المسائل الاصولية وخرج بهذا التطويل الى المسئلة الفقهية تركنا بعض المباحث المتعلقة بها وضربنا عن بعض التدقيقات صفحا وطوينا عن الاطناب في بعض التدقيقات كشحا ولكن توضيح المدعى وتبيين المطلب ببعض ما يجب التكميل ولو كان على رسم التذييل فلنذكره في فوائد الاولى هل يعتبر في تحريم المعاملة الربوية كون العوضين متجانسين و

بعانه اخرى مثلين وبالثلثة متساويين كما عمم كل منها ام لا بل
يتحقق بمجرد تحقق الزيادة في احد العوضين كيلا او وزنا الاصل
بمقتضى الاول لا يجري لانه يقتضي الاسقاط المذكور بل يجري لقضائه
عدم تحريم مطلقها بل انما يحل المتيقن عليه هو ما كان في المثلين ان
قلت ان اصالة اباحة الاشياء وان اقتضت عدم تحريم المعاملة التي
حصلت الزيادة في احد العوضين المختلفين في الجنس الا ان بين
الادلة الدالة على هذا الاصل وبين العمومات الدالة على تحريم الربوا
كالاية الشريفة وغيرها التي لا فرق فيها بين الاختلاف والاتحاد في
الجنس عموم مطلق ولا يعارض العام الخاص بل يخصص به قلت
ان الامر وان كان كذلك الا ان العمومات المخصصة مخصصة بالا
دلة الخاصة المعارضة لها كما سيأتي ويبقى بعد التخصيص ما كان
منها مثلا في الجنس هذا بالنسبة الى الحكم التكليفي واما الحكم الوضعي
فلا ريب ان الاصل يقتضي الفساد سواء كان العوضان متماثلين
في الجنس ام مختلفين فيه فخرج صورة التخالف بالدليل وبقي صورة
التماثل تحت الاصل وبالجملة المفهوم من الادلة اعتبار الاتحاد في
الجنس في تحقق الربوا ويدل عليه مضافا الى الاصل ويتبادر ذلك

من ادلة

من الزيادة في احد العوضين خصوص مستفيضة منها قوله صلى الله عليه وآله
المنقول بين الفريقين ظاهرا اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم وعن
ابن ادريس انا اذا اختلف الجنسان فلا باس بالتفاضل فيهما نقدا
ونسيئة الا الدراهم والدنانير فلا يجوز النسيئة فيهما لانهما اثمان ولا
متفاضلا ويجوز ذلك نقدا متفاضلا وهذا لا خلاف بين
اصحابنا كقوله ع المجمع عليه انما اختلف الجنس فبيعوا كيف شئتم
ومنها ما رواه شيخ الطائفة في التهذيب عن محمد بن يعقوب عن الحسين بن
محمد عن معلى بن محمد عمن ذكره عن ابان عن محمد عن ابي عبد الله قال
ما كان من طعام مختلف او متاع او شيء من الاشياء يتفاضل
فلا باس ببيعه مثلين بمثل يدا بيد فاما نظرة فلا يصلح وان السند
كان فيه ما فيه الا انه رواه بطريق اخر الى الحسين بن سعيد عن صفوان
عن ابن مسكان عن الحلبي وفضالة عن ابان عن محمد الحلبي وابن
ابي عمير عن حماد عن الحلبي جميعا عن ابي عبد الله ع قال ما كان الحديث
ومنها ما رواه فيه بالاسناد المتقدم عن ابن ابي عمير عن حماد
عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال لا يباع مختومان من شعير
بمختوم من حنطة الا مثلا بمثل والتمر مثل ذلك وسئل عن

الزبيب بالتمر اثنين بواحد قال يدا بيد لا بأس به وسئل عن الرجل
يشتري الحنطة فلا يجد الا شعيرا أيصلح له ان يأخذ اثنين بواحد
قال لا انما اصلهما واحد ودلالتها على المراد في غير موضع من جهة لا
يخفى ومنها ما رواه فيه بطريقه الى الحسين بن سعيد عن صفوان
عن فضالة عن العلاء عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال قلت له الى
ان قال وقال اذا اختلف الشيئان فلا بأس به مثلين بمثل يدا
بيد ومنها ما رواه فيه عنه عن الحسن عن زرعة عن سماعة
قال سألته عن الطعام والتمر والزبيب فقال لا يصلح شيء منه
اثنان بواحد الا ان تصرفه نوعا الى نوع آخر فاذا صرفته
فلا بأس به اثنين بواحد واكثر ومنها ما رواه فيه بطريقه
الى الحسن بن محبوب عن محمد بن سماعة عن ابن رباط عن ابن مسكان
عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع سألته فقال كل شيء يكال او يوزن
فلا يصلح مثلين بمثل اذا كان من جنس واحد الحديث ومنها
ما رواه رئيس المحدثين في الفقيه بطريقه الى عبيد بن زرارة عن
عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك ان الناس
قال يا عمر قد احل الله البيع وحرم الربوا اربح ولا تربه قلت وما

الربوا

الربوا قال دراهم بدراهم مثلان بمثل وجه الاستدلال ان المفاد ليس
مفاد الهلية البسيطة ولا المركبة ولا مفاد ما الشارحة لانه سلم
لا يخفى بل هو مفاد ما الحقيقية ومقتضاه السؤال عن ماهية الربا
وتطابق الجواب والسؤال في صورة كون المراد من قوله مثلان
بمثل انحصار الربوا فيه والا لم يكن جوابا عما هو ماهيته ومقتضى
ذلك ان المختلفات بمختلف ليس من ماهية الربوا خلاصة المقال
ان اعتبار الاتحاد في الجنس في تحقق الربا بعد ملاحظة النصوص المذكورة
ودلالتها مظنونة ومفهوما لم يمكن مطابقتها للعقل فلا يجب ان تكون
موافقا لمقتضى الشارع لانه نتيجة البرهان كما عرفت بل مطابقة
الماهية النفسية لاعتبار المذكور للنسبة الحادثة كاد ان تكون
نتيجة المقدمة ضده عن نتيجتها البرهان نعم حكي عن ابن الجنيد
في كتابه الاحمدي في الفقه المحمدي لا بأس بالتفاضل بين الحنطة و
الشعير لانهما جنسان مختلفان وعن ابن ابي عقيل انه قال اذا
اختلف الجنسان فلا بأس ببيع الواحد باكثر منه وقد قيل لا يجوز
بيع الحنطة والشعير الا مثلا بمثل سواء لانهما من جنس واحد
بذلك جاءت بعض الاخبار والقول والعمل على الاول انتهى

لا يخفى كما ان قوله لا يأبى الظهور عن الاتحاد بين الشعير والحنطة الا ان
الاخبار المصرحة على خلافه غير عزيزة فلله در ثاني الشهيدين اعلى الله
مقامه حيث قال في مقام تعليل اتحاد جنسية الجنسين لدلالة الاخبار
الصحيحة على اتحادهما الخالية عن المعارض وفي بعضها ان الشعير من
الحنطة فدعوى اختلافهما نظرا الى اختلافهما صورة وشكلا ولونا
وطعما وادراكا وحسا واسما غير مسموع انتهى ومنها الاخبار
صحيحة الحلبي المتقدمة عن ابي عبد الله ع سئل عن الرجل يشتري الحنطة
فلا يجد الا شعيرا ايصلح له ان ياخذ اثنين بواحد قال لا انما
اصلهما واحد وجه الاستدلال من جهتين جهة الحكم بعدم جواز
الزيادة فيها وجهة كونهما اصلهما واحدا وفي بعض النسخ منقولا
عنه وكان علي ع يعد الشعير بالحنطة فالصحيحة المذكورة تنافي فرق
الاسكافي ما بينهما في جهة الموضوع والحكم معا كما لا يخفى ومنها
ما رواه شيخ الطائفة في التهذيب في صحيح الطريق عن الحسين بن سعيد عن
ابن ابي عمير عن حماد عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال لا يصلح
الشعير بالحنطة الا واحدا بواحد وصحة السند غنية عن الحاجة الى البيان
وقد لا تدل على خلاف ما حكم به الفاضلان المذكوران في معرض

البيان ومنها

البيان ومنها ما رواه بطريقه الصحيح عنه عن صفوان عن منصور عن
ابي بصير في حديث عن ابي عبد الله قال الحنطة والشعير رأسا برأس لا يزاد
واحد منهما على الآخر وليس في السند من يتأمل في شأنه الا منصور بناء
على اشتراكه بين الثقة وغيره الا ان رواية صفوان عنه يعيّن كونه
ابن حازم الثقة ودلالتها على خلاف حكمهما واضح ومنها ما رواه
فيه بالاسناد المذكور عنه عن القسم عن علي عن ابي بصير قال سألت
ابا عبد الله ع عن الحنطة بالشعير والحنطة بالدقيق فقال اذا كانا
سواء فلا باس والا فلا وعدم دلالتها على خلاف ما ادعاهما
واضحة الا ان السند بواسطة القسم وعلي يسقط عن الحجية
الظاهر ان الاول ابن محمد الجوهري والثاني ابن ابي حمزة البطائني
وكلاهما ضعيفان واحتمال وجههما او احدهما كاف في ضعف
السند فكيف عن ظهورهما ومنها ما رواه بالاسناد عنه عن النضر
عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال قال امير
المؤمنين ع لا تبع الحنطة بالشعير الا يدا بيد ولا تبع قفيزا من حنطة
بقفيزين من شعير والظاهر ان النضر هو ابن سويد الصيرفي والنجاشي
حكى عنه انه ثقة صحيح الحديث وعاصم بن حميد ثقة

كاما

عن صدوق كما عن جش وأما محمد بن قيس فهو وان كان منشأ لضعف
الحديث بناء على ما أفاده ثاني الشهيدين ره في مواضع عديدة من
روضة لاشتراكه بين الثقة وغيره وعدم دلالة كلما كان خبر محمد بن قيس
عن أبي جعفر عم فهو مردود لاشتراكه بين الثقة والضعيف الا ان رواية
عاصم بن حميد عنه يميزه عن الاشتراك ويخصصه بابن قيس البجلي الثقة
العين كما عن جش ومنها ما رواه باسناده عن الحسن بن محبوب عن
هشام بن سالم عن أبي عبد الله قال سئل عن الرجل يبيع الرجل طعاما
الاكرار فلا يكون عنده ما يتم له ما باعه فيقول له خذ مني مكان كل
قفيز حنطة قفيزين من شعير حتى تستوفي ما نقص من الكيل قال لا
يصلح لان اصل الشعير من الحنطة ولكن يرد عليه من الدراهم بحساب ما
نقص من الكيل والسند صحيح والمتن صريح في الاتحاد فيتحد الحكم
والموضوع معا كما لا يخفى ومنها ما رواه باسناده عن أحمد بن
محمد عن أبي نصر عن ابان عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال قلت
لابي عبد الله ع أيجوز قفيز من حنطة بقفيزين من شعير فقال لا يجوز
الا مثلا بمثل ثم قال ان الشعير من الحنطة وليس في السند من يتأمل في
شأنه الا ابان والظاهر انه ابن عثمان وهو وان اختلف فيه العلماء

وصار

المادحة
وصار معركة للآراء الا ان كونه عدلا اماميا هو الثابت في الترجيح
والظاهر وعلى مبنا المدعى في رسالتنا المفردة ودلالتها
على خلافه من عامها حكما وموضوعا واضحة واذ قد عرفت مضامين
الآثار المذكورة فاعلم ان ابن ادريس من المبالغين والاصرار على حيث
عنده لا خلاف بين المسلمين العامة والخاصة ان الحنطة والشعير
جنسان مختلفان احدهما غير الآخر حسا ونطقا ولا خلاف بين
اهل اللغة واللسان بالعربي في ذلك فمن ادعى انهما جنس واحد
او كالجنس الواحد يحتاج الى دلالة قاطعة للعذر من اجماع منعقد
او كتاب او سنة متواترة ولا اجماع على ذلك ولا نص في كتاب الله ولا
سنة مقطوع بها متواترة وقد قلنا ان اخبار الآحاد لا توجب
علما ولا عملا ولا يخص بها الاجماع ولا الادلة انتهى وأما الادلة
القاطعة للاعذار موجودة غاية ما في الباب انها اخبار آحاد
واما انها لا تفيد علما ولا عملا فهو امر لم يكن سيما في زماننا
هذا بل يمكن ان يدعى اتفاق الطائفة المحقة الا من شذ عن
رضاء الرئيس في ذلك بحيث لا يبلغ فيه خلاف المخالف فيه
تامل جدا فتامل الثانية هل الكيل او الوزن معتبر في تحقق

الربوا المحرم شرعا ام لا الظاهر من النصوص المستفيضة الاول منها
ما رواه شيخ الطائفة في التهذيب بطريقه عن الحسن بن محمد بن سماعة
عن ابن رباط عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله قال سألته عن
الشاة بالشاتين والبيضة بالبيضتين قال لا باس ما لم يكن فيه
كيل ولا وزن وطريقه اليه وان لم يكن صحيحا الا انه مستفيض رواه
الفقيه ومنها ما رواه فيه بالاسناد عنه عن صفوان عن
ابن بكير عن عبيد عن ابي عبد الله قال لا يكون الربا الا فيما
يكال او يوزن ومنها ما رواه فيه عنه بالطريق عن ابن رباط
عن ابن مسكان عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله قال سألته
عن البيضة بالبيضتين قال لا باس والثوب بالثوبين قال لا باس به
والفرس بالفرسين قال لا باس به ثم قال كل شيء يكال او يوزن
فلا يصلح مثلين بمثل اذا كان من جنس واحد واذا كان لا يكال و
لا يوزن فليس به باس اثنين بواحد وجه الاستدلال بناء على
افادة كلمة انما الحصر لغة واضح واما اذا اتى دون الحصر لا وضعا
بل اطلاقا فلانه يشهد الحصر في الادلة على جميع افراد المكيل
والموزون الا انه لا يشمل الافراد النادرة ولا يضر فيما

نحن فيه

نحن فيه فدلالتها على المدعى بمنطوقها كالثاني ومفهومها كالشرطية كما هو الحق
ووصفا الحصر في المقام واضحة مضافا الى انه يمكن ان يقال نفي
الباس عن البيضة بالبيضتين والثوب بالثوبين والفرس با
لفرسين يوجب بعمومه عدم القول بالفصل بينها وبين سائر غير
المكيل والموزون اتمام للمدعى ومنها ما رواه فيه بالطريق عنه
عن ابن رباط عن جميل عن زرارة عن ابي جعفر قال لا باس بالثوب
بالثوبين ودلالتها على المراد يحتاج الى عدم القول با
لفصل الاتي المعهود ومنها ما رواه فيه بطريقه الصحيح عن الحسين
بن سعيد عن صفوان عن سعيد بن يسار قال سألت ابا عبد الله
عن البعير بالبعيرين يدا بيد ونسية قال لا باس به ثم قال
خط على النسية وليس في السند من يمكن القدح في شأنه ودلالتها
على المرام تتم بانضمام عدم القول بالفصل كما مر ومنها ما رواه
فيه بالاسناد عنه عن صفوان وابن ابي عمير عن جميل عن
زرارة عن ابي جعفر قال البعير بالبعيرين والدابة بالدابتين
يدا بيد ليس به باس ومنها ما رواه فيه بالاسناد عنه عن
القسم بن محمد عن ابان عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال

سألت أبا عبد الله ع عن العبد بالعبدين والعبد بالعبد والدراهم
فقال لا بأس بالحيوان كله يدا بيد ودلالتهما على المقصود كما
ترى الا ان بين السندين بونا بينا في الاعتماد وعدمه كما لا
يخفى ومنها ما رواه فيه عن طريقه الصحيح عن الحسين بن سعيد عن
صفوان عن ابن بكير عن عبيد بن زرارة قال سمعت أبا
عبد الله ع يقول لا يكون الربا الا فيما يكال او يوزن وهذا
الحديث وان نقلنا عنه سابقا الا انا نكرره للفرق بين
السندين فان سند الاول لطريقه الى الحسن بن محمد بن سماعة
وفيه رجالها وهذا السند الى الحسين بن سعيد ومنها ما رواه
فيه بطريقه الصحيح عن احمد بن محمد عن ابن فضال عن ابن بكير
عن عبيد بن زرارة قال سمعت أبا عبد الله يقول لا يكون
الربا الا فيما يكال او يوزن ونحوه ما رواه ايضا بطريقه الى الحسن
بن محبوب عن علي بن رئاب عن زرارة عن أبي عبد الله
وبالجملة لو لم يكن لنا دليل على المدعى الا هذا الحديث الجامع
لجميع شرائط الحجية متنا وسندا صريحا وصحيحا لكفانا هذا
فنقول ان ظاهر كلمة لا نفي الجنس والماهية فماهية

الربا منفية

الربا منفية في صورة عدم كون العوضين مكيلا او موزونا فلو قلنا
بثبوت الحقيقة الشرعية ونقل هذا الموضوع عن المعنى اللغوي الى
المعنى الشرعي الخاص في زمان صدور الخطاب فمحمولة على ظاهرها
والا كما هو الحق الحقيق فالمنفي هو ما ذكرنا في صدر العنوان وكيف
ما كان لا يحتاج المدعي لتوضيح آخر وعن ابن ادريس فلا بينا
ان حقيقة الربا في عرف الشرع انه بيع المثل بالمثل متفاضلا من
المكيل والموزون وانه لا ربا عندنا الا في المكيل والموزون
بغير خلاف بيننا وعنه ايضا انه قال الاجماع منعقد على انه
لا ربا الا فيما يكال او يوزن اذا بيع المثل بالمثل وزيادة فاذ
قد عرفت ان بعض الاخبار صريح بجواز بيعها وبيع البيضة بالبيضتين
مضافا الى بعض النصوص الخاصة وادعائه الاجماع مرة ونفي الخلاف
اخرى من ابن ادريس فلا وجه لما هو المحكي حكايته عن بعض اصحابنا
ومعتقدنا حقيقة اعاظم شيخنا المفيد وغيره وهو من كبار فقهاء اصحابنا
ابي علي بن الجنيد وعن سلار بن عبد العزيز الديلمي من انهم اثبتوا
الربا في المعدود ايضا الثالثة في ان الضابط في تحقق
الجنس ماذا قال الشهيد ره في الدروس وضابط الجنس شمول اللفظ

الخاص كالتمر الشامل لجميع اصنافه والعنب والطعام الشامل للحنطة
والشعير على الاظهر لفظا فلا جاز العصاح نبر الخالية عن المعارض و
فيها ان الشعير من الحنطة والاصل وفي عد جنس كاللبن وما يعمل منه
والعنب والتمر وما يتخذ منهما ولحم المعز والضان جنس لشموله
الغنم لهما والبقر والجاموس والعراب والبخاتي جنس والالبان اجناس
والكلام كله جنس على الاصوب انتهى وانت خبير بان ضابط شمول
اللفظ الخاص لوحدة الجنس يوجب عدم الوقوف على حد كالا
وايضا الاجزاء المتضادة لا رجوع لها الاندراج الشعير والحنطة
تحت جنس واحد انما تدل على ان حكمهما حكم فيه لان لفظا خاصا
شاملا لهما واما ما قيل ان الشعير من الحنطة ففيه دلالة الا على
انا صل الشعير الحنطة واما ان اللفظ الخاص الشامل لهما ليتفقا
فيها فلا وعن العلامة في البحر كلما لحق باسم وصفة
فهو صنف مخالف للصنف الاخر انتهى وعن المحقق البزوادي
في الكفاية وضابطه ان يكون لهما لفظ خاص كالحنطة والارز
واشا لهما انتهى وانت خبير بان هذا الحكم مع كون الفروع تابعة
لاصولها انما لا يجمع لعموم اطلاق اسم واحد عليهما على وجه

المحدين

الحقيقة

الحقيقة لو كان المراد من اطلاق اللفظ الخاص وشموله لهما اطلاقا حقيقيا
وشمولا لفظيا وضعيا مضافا الى عدم الوقوف على حد فان كل
شيئين موجودين في العالم مندرج تحت مفهوم عام كان لولا
للفظ خاص وان كان المراد غير ما ذكر فواضح اولا فحتى كون المراد
الاول فلا صح تفضو جواز الزيادة في احد العوضين المتجانسين
في الجنس بالخبر المذكور عدم جواز التفاضل في اقسام اللبن مثل
لبن الغنم والبقر والابل بناء على ان الفروع تابعة لاصولها فحق
التكوة الالبان تابعة لاصولها تختلف باختلافها فتتفق باتفاقها
فلبن الغنم ضانه وماعزه جنس ولبن الابل عرابها وبخاتيها جنس اخر
مغاير له ولبن البقر عرابها وجاموسها جنس واحد مخالف
للاولين ولبن الوحشي مخالف للانسي فلبن بقر الوحشي مخالف للبن
البقر الانسي وكذا لبن الظبي ولبن الشاة جنسان عند علمائنا
اجمع وهذا ايضا كما انها فروع تابعة لاصول مختلفة بالحد
والحقيقة فكانت فروعها تابعة لها كالادهان والخلول وعنه
ايضا يجوز بيع لبن البقر بلبن الغنم متماثلا ومتفاضلا وكذا عنه
الادهان تتبع اصولها وكذا الخلول والادقة والسمون و

العصير والدبوس والبيوض لان اخبرنا العدد فى هن الشيرج و
البزر ودهن اللوز والجوز اجناس مختلفة تباع بعضها ببعض متفاضلا
ومتفاضلا نقدا وفي النسية الاقوى الكراهة لانها فروع اجناس
مختلفة تختلف باختلافها وخل العنب وخل التمر جنسان وكذا
عصير العنب مع عصير الرطب جنسان ودبسهما جنسان ايضا ودقيق
الحنطة ودقيق الشعير جنس واحد ما دقيق احدهما مع دقيق الرز
او الذرة اما الباقلا فجنسان وسمن البقر وسمن الغنم وسمن الابل
اجناس متعددة باختلاف اصولها وكذا السمن والزيت وعند
انضم الاصل مع كل فرع له واحد وكذا فرع مع كل اصل واحد و
ذلك كاللبن الحليب مع الزبد والسمن والمخيض واللبا والشيراز ٢
والاقط والمصل والجبن والرجين والكشك والكامخ والحنطة مع
الدقيق والخبز على اختلاف اصنافه من الرقاق والفرن وغيرهما
ومع الدبس والشعير ومع السويق والتمر مع البلابن والدبس و
الخل منه والعصير والعنب مع دبسه وخله والعسل مع خله و
الزيت مع الزيتون وغير ذلك فعلى ما ذكرنا اجمع فلا يجوز التفاضل
بين اللبن والزبد والسمن والمخيض واللبا والاقط وغير ذلك

ما تقدم

ما تقدم لا يجب التماثل نقدا ولا يجوز نسيئة لانهما مثلان ولا تفاضلا نسيئة
بالجملة لا شبهة في عدم اندراج بعض الفروع تحت عموم اللفظ
الموضوع للاصل ومقتضى القاعدة المذكورة جواز كونهما عوضين في
البيع مع التفاضل ولكن عرفت عدم الحكم بالجواز نصا الا ان التعليل
الذي صدر من المعصوم عم في عدم التفاضل بين الشعير والحنطة
بقوله انهما اصلهما واحد وان اصل الشعير من الحنطة في مقام
الافهام لعدم جواز الزيادة بينهما يقتضي عدم جواز التفاضل بين
كل اصل وما يتفرع عليه فلا يمكن التطبيق بين التحديد المذكور و
الحكم المطوي الا بان يقال ان التحديد ثابت الا في موضعين لحقهما
في الحنطة والشعير فانهما في الاصل والفرع **الرابع** هل الزيادة
التي لو حصلت في احد طرفي العوضين المتجانسين في المعاملة
لكان موجبا لحرمتها وفسادها هو ما كان من جنس العوضين
ام يشمل الاجل الذي هو الزيادة الحكمية الظاهر من بعض عبائر الاصحاب
الثاني وربما يتمسك في المقام بصحيحة محمد الحلبي المتضمنة
لا تبع الحنطة بالشعير الا يدا بيد ولا تبع قفيزا من حنطة بقفيزين
من شعير والحال ان عدم جواز التفاضل بينهما ثابت مطلقا

ونسيئة من هذا الحديث وغيره فجواز بيع احدهما بالاخر لزم ان يكون
في صورة التماثل والحال ان المستفاد من هؤلاء الاخبار يبطل انحصار
ذلك في النقد فلا يكون يجوز النسيئة وبعضهم عمم فرق الفارق
يتم المدعى وقال المقدس الاردبيلي في مجمع الفايدة ولعل
لا يبعدها المحقق حينئذ الربا ما لو هي اعم من ان يكون حينئذ مثل
الدرهم بدرهمين وقفيز بقفيزين او حكمية مثل زيادة الاجل
بان يبيع قفيزا نقدا بقفيز نسيئة فان فيه زيادة حكمية وان لم يكن
ظاهرة وعينية لان للاجل عندهم قسطا من الثمن وكذا الحال
فيما اذا كانت الزيادة منفعة مثل زيادة صفة او جودة دار او دابة
وهذا الحصر داخل في الاول وعن كره وهو ان الربا قسمان ربا
الفضل وربا النسيئة وقد اجمع العلماء على تحريمهما قد وكان في ربا
الفضل اختلاف بين الصحابة فحكي عن ابن عباس واسامة بن زيد
وزيد بن ارقم وابن الزبير الربا في النسيئة خاصة وعن الوسيلة
الربا فيما يكال او يوزن مع اتحاد الجنس احكمه ولا يجوز بيع ما
يكال او يوزن بجنسه متفاضلا لا نقدا ولا نسيئة ولا متماثلا
نسيئة وعن النافع ويشترط في بيع المثلين التساوي في القدر

فلوبيع

فلو بيع بزيادة حرم نقدا ونسيئة ويصح متساويا بيدا بيد ويحرم نسيئة
وعن المختصر النافع ان ربا الفضل كبيع درهم بدرهمين نقدا وربا
النسيئة كبيع قفيز حنطة بقفيز منها نسيئة وهو حرام عند علمائنا كما
وعن نهاية الشيخ وما يكال او يوزن فبيع المثل بالمثل جائز فيه اذا كان
نقدا ولا يجوز ذلك نسيئة وعنه ايضا ولا بأس ببيع الحنطة و
الدقيق بالخبز مثلا بمثل نقدا ولا يجوز نسيئة والتفاضل فيه لا
يجوز لا نقدا ولا نسيئة ولا بأس ببيع اللبن والسمن والزبد كله
مثلا بمثل نقدا ولا يجوز نسيئة والتفاضل فيها نقدا ولا نسيئة لا يجوز
وعنه ايضا لا يجوز بيع الدبس المعمول من التمر بالتمر متفاضلا
ولا بأس ببيعه مثلا بمثل نقدا ولا يجوز نسيئة وعن السرائر
لا بأس ببيع الحنطة والدقيق بالخبز مثلا نقدا ولا يجوز نسيئة و
التفاضل فيه لا يجوز نقدا ولا نسيئة ولا بأس ببيع اللبن والسمن
والزبد كله اذا اتفقت اجناسه مثلا بمثل نقدا ولا يجوز نسيئة
ولا يجوز التفاضل فيه لا نقدا ولا نسيئة وما يظهر من هؤلاء
الاعلام ان الزيادة التي حصلت في احد العوضين و
صارت موجبة للتحريم شاملة للزيادة الحكمية ايضا بناء على

نسيئة
ان للاجل عندهم قسطا من الثمن لان منعهم عن البيع بالمتماثل
ليس الا لاجل ذلك فاذا بيع احدهما المتماثل النقدي بالمتماثل نسيئة
فكان المتماثل المؤجل انقص فمن اعطى المتماثل النقدي كانه اعطى المتماثل مع
زيادة ومن اخذ بالمتماثل المؤجل فكانه اخذه مع زيادة بازاء
المتماثل بدون الزيادة فتحقق الربا **الخامسة** هل يمكن ان يبني بناء
على ان الزيادة الحكمية توجب حرمة المعاملة بجواز بيع مكيل او موزون
بان بمثله مؤجلا بناء على ان للاجل قسطا من الثمن كما هو الظاهر
من كلام الاصحاب عدم الجواز ومقتضى ما ذكرنا الجواز اذ لا سبيل الى اسناد
معظم الحكم الى المعتاد ويمكن الجواب عنه بان الزيادة الحكمية لا
يمكن ان يقابل الزيادة العينية ويدل على ذلك مضافا الى الاطلاق
عليه فيدل على الصحيح المذكور الا يدا بيد لو صح انه صح جواز ذلك
لا ينتفع الحصر كالاخفى وايضا لو جاز ذلك يلزم انحصار علة
جواز التفاضل في المتماثلين في النقد والنسيئة فيما اذا تحققت
الزيادة من طرف البائع واللازم باطل لان النصوص المانعة عن
التفاضل عامة **السادسة** هل تحريم الربا المذكور عام لتشمل
جميع الناس ام يستثنى من ذلك الوالد والولد والزوج والزوجة

والسيد وعبده

والسيد وعبده والمسلم بالنسبة الى الحربي فظاهر النصوص الثاني و
عن ابن الجنيد استثناء اخذ الفضل للوالد من الولد دون العكس
وعن المرتضى ره انه انكر اخذ الفضل مطلقا الا للمسلم من الحربي فعن
الكافي عن زرارة عن ابي جعفر ع قال ليس بين الرجل وولده ربا وبينه
وبين عبده ولا بينه وبين اهله ربا وعنه ايضا عن عمرو بن
جميع عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ليس بين الرجل
وولده ربا وليس بين السيد وعبده ربا وعنه ايضا بهذا
الاسناد قال قال رسول الله ص ليس بيننا وبين اهل حربنا
ربا ناخذ منهم الف درهم بدرهم وناخذ منهم ولا نعطيهم وروى
الصدوق ره في الفقيه قال رسول الله ص ليس بيننا وبين
اهل حربنا ربا ناخذ منهم ولا نعطيهم وقال ع ليس بين الرجل
وبين ولده ربا وليس بين السيد وبين عبده ربا وقال
ايضا قال الصادق ع ليس بين المسلم وبين الذمي ربا ولا بين
المرأة وبين زوجها والسند وان كان فيه ارسال ولكن
الانصاف ينبغي ان يقال ان مراسيل الصدوق اعلى الله مقامه
ليست بمنزلة سائر المراسيل فان بعضها من قبيل قال الصادق ع

وقال رسول الله صلعم وبعضها من قبيل روي عن الصادق ع فما كان
من قبيل الثاني فالحق انه ليس بحجة وحاله حال سائر المراسيل
في عدم الحجية بل اضعف منها كما لا يخفى واما ما كان من قبيل الاول
كما نحن فيه فهو ان لم يكن اقوى من بعض المسانيد فلا اقل من كونه
مساويا له توضيح المدعا ان بعض المسانيد التي لا يكون
جميع رواته معدلا بتعديل ارباب الفن بل بعضه مجهول الحال
مع ذلك نحكم بصحة الحديث الذي اشتمل عليه بواسطة كونه من
مشايخ الاجازة او كون الحديث مما صحح العلامة سنده او صحح طريق بعض
المحدثين الى من يكون بينه وبينه بل نقول ترجيحه لو كان معارضا
لبعض الاخبار الصحيحة التي لم يبلغ اعتمادنا على صحتها بهذا
الحد وهو ليس الا لازدياد الظن بالعدالة او الظن بالصدق وزيادة
الاعتقاد بكونه صادرا عن المعصوم ع ولا يذهب عليك ان
الظن الذي حصل من قبيل هذه المراسيل والحال ان مثل
الصدوق اعلى الله مقامه اخبر عن قطع بقول الرسول ص مثلا
لو لم يكن اقوى في الصدق واعلى في الحق فلا اقل من كونه
مساويا لبعض المسانيد التي لا يكون الظن بصدقه بهذه

المثابة

المثابة او اضعف منه وبالجملة فمثل هذا الحديث حجة وان كنا فيما نحن فيه
لا نحتاج اليه كما لا يخفى وعن العلامة في التحرير لا يثبت الربا بين الولد
ووالده لان مال الولد في حكم مال والده ولا بين السيد وعبده
المختص ولا بين الرجل وزوجته ولو كان العبد مشتركا يثبت الربا
بينه وبين كل واحد من مواليه وعنه ايضا كل من قلنا بانتفاء
الربا بينه وبين غيره كان لكل منهما ان ياخذ الفضل ويعطيه
الا اهل الحرب فانا ناخذ الفضل منهم ولا نعطيهم اياه وعن كر
ربا بين الولد ووالده فلكل منهما ان ياخذ الفضل من صاحبه
لان مال الولد في حكم مال الوالد وكذا بين السيد وعبده
المختص لان مال العبد لمولاه و لا بين الرجل وزوجته
ولكل منهما ان ياخذ الفضل من صاحبه ولا بين المسلم والحربي
فياخذ منهم الفضل ولا يعطيهم اياه لانهم في الحقيقة فيء
للمسلمين السابعة هل الربا المحرم الذي قلنا باعتبار
الكيل والوزن في احد العوضين المتماثلين في الحقيقة الذي اخترنا
فيه تعميمه في كل المعاوضات كان حكمه في القرض كذلك يعني ان
حرمة القرض الربوي موكولة الى كون العوضين مكيلا او موزونا

كما في الربوا بأن المحرم لا بل الكيل والوزن فيه غير معتبر فالقرض
حرام بشرط النفع وإن لم يكن المال المأخوذ مكيلا أو موزونا
الظاهر من الحديث الذي نقلناه سابقا بحكاية عن تفسير علي بن ابراهيم
عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله الآتي حيث قال الربوا ربوان
أحدهما حلال والآخر حرام فأما الحلال فهو أن يقرض الرجل أخاه
قرضا طمعا أن يزيده ويعوضه بأكثر مما أخذه بلا شرط بينهما فان
أعطاه أكثر مما أخذه على غير شرط فهو مباح له وليس له عند الله
ثواب فيما أقرضه وهو قوله فلا يربو عند الله وأما الربوا
الحرام فالرجل يقرض قرضا ويشترط أن يرد أكثر مما أخذه
فهذا هو الحرام والحديث كما ترى نص في المدعى إلا أنه معارض
بالنصوص الحاصرة فإنها تدل على عدم تحقق الربا المحرم شرعا إلا
فيما يكال أو يوزن كما عرفت فمقتضاها عدم ثبوت الربوا في غير
المكيل والموزون سواء كان مكيلا أو موزونا أم لا فيهما
وبينهما عموم وخصوص من وجه فلا بد من الرجوع الى الترجيح
الخارجي ولا مرية في كون المرجح في طرف النصوص الحاصرة بل
مع صحتها وضعف سند الرواية المذكورة بحيث لا تكون الرواية

قابلة

قابلة للمعارضة أما متن النصوص فقد عرفت وأما سندها فهي
على ما حكي عنه أن المذكورة رواه عن خالد عن القاسم بن محمد عن
سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله ع و
حال القاسم واضح لا يحتاج الى البيان بل قطع النظر عن تضعيف
المنقري كان يكفي لولا أن كل قرض يجر النفع فهو حرام غاية الأمر
أنه في صورة عدم الشرط كان حلالا كما روي عن الكافي عن الحلبي
عن ابي عبد الله قال إذا أقرضت الدراهم ثم أتاك بخير منها
فلا بأس إذا لم يكن بينهما شرط وما روي عنه عن خالد بن الحجاج
قال سألته عن رجل كانت لي عليه مائة درهم عددا قضانيها
مائة درهم وزنا قال لا بأس ما لم يشترط وعن المسالك هذا الحكم
اجماعي وسنده ما روي عن النبي ص أنه قال كل قرض يجر المنفعة
فهو حرام والمراد مع الشرط إذ لا خلاف في جواز التبرع بعلى
بالزائد ولا فرق في النفع بين كونه عينا أو منفعة ولا بين الربوي
وغيره عندنا وعن ابن الشيخ إذا أقرض الإنسان مالا لا يرد عليه أجود
منه من غير شرط كان ذلك جائزا وعن السرائر فإن أقرض مطلقا
لم يشترط الزيادة في قضائه فقد فعل الخير وإن شرط الزيادة

كان حراما او لم ينعقد القرض وكان في مسئلة المثليات باقيا على المقرض
ولا ينتقل عنه الى ملك المستقرض ولا يجوز للمستقرض ان يتصرف
فيه ولا فرق بين ان يشترط زيادة في الصفة او في القدر
في ذا لم يشترط وورد عليه خيرا منه او اكثر منه كان جائزا مباحا
ولا فرق بين ان يكون ذلك عادة او لم يكن واذا شرط
عليه ان يرد خيرا منه او اكثر منه كان حراما على ما قلنا وان كان
من الجنس الذي لا يجوز فيه الربا مثل ان يقرضه ثوبا بثوبين
فانه حرام لعموم الاخبار وعن بعض ولو شرط النفع حرم و
لم يفد الملك وبالجملة القرض بشرط النفع لو لم يكن حراما لغير معارضة
النبوي المنكور للصحاح الحاصر فلا اقل من كونه خلاف الاحتياط
سيما بعد ملاحظة الاجماع المنقول في مقبول الشيعة الجعفية
في المسالك للطريقة المرتضوية لا يمكن ان يكون بعيدا منه
هذا الحمل وان كان خلاف مقام الاجتهاد لكانوا نعوذ بالله
من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا **المطلب الثاني**
في دلالة الاية على ان كل عقد من افراد البيع حلال وهو موقوف
على مقدمات **الاولى** ان الجمل الاخبارية في كلام الشارع محمولة

على الانشائية

على الانشائية لو قلنا بان الاحكام الوضعية راجعة بنوع من الاعتبار
الى الاحكام التكليفية بيانه ان المدعى ان الشارع لو قال البيع يفيد
الملك فلا ريب ان المراد يجب ان يرتب عليه لوجهين الاول ان
منصب الشارع ليس الاخبار عن هذه الحوادث فلم يكون في
كلامه فيصير الا ان الغالب بكون الداعي لايرادها ليس الا المواعظ
الموجبة للانزجار عن بعضها بل بعض عن بعض انها كالتهييج مثله
والاجتناب عن هذا ليس بعض منها في كان الخلق عليهم حذرا
عن بعض لوازمه ولو كان كالتهييج مثله والباعثة للرغبة في
الاعمال الصالحة والايمان بالاخرة والاتصاف بما ورد فيهم اسد كي
يكونوا على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون كما لا يخفى على
الرائي بعد ابرام الحكم السبحانية والرواية في خطب الكلمات
الربانية والتبحر لعوامي بحار الانوار القرآنية والهادي عن
نقص الوسوسة ونقص الوشوشة لا فحسب دفعا من الحدث
الساببة الا ان في بعض المقامات كان حمل الجمل المذكورة
على معناها الحقيقي اولى وبالجملة لا مرية في كون الحمل المبعود
على خلاف الاصل لكن مقامات اجراء الاحكام الشرعية

ومواردة النصائح والمواعظ الالهية كانت مانعة عن حملها
على معناها الاصلي كما هو الغالب الثاني انه لو لم يحمل على الانشائية
للزم الكذب لعلمه بصرف زيد وهذا الوجه وان كان ربما ينشأ
عن بعض لا ان الذوق السليم والطبع المستقيم الصافي عن
الكدورات لتشوشه يحكم بانه لو لم يعلم الله تعالى بان زيدا يضرب
في الزمان المستقبل لما اخبر بوقوعه فلا يكون مناطا في الاخبار
الخاص لا لان العلم والاخبار صار باعثا لهذا الضرب بل لان
الضرب البعيد الوقوع صار منشاء لهذا الاخبار فلك شانه
عما يتوهم بادي الامر بعض من ينسب نفسهم الى الاصوليين
على الكبرى الوجه الوجيه ما استوجهناه اولا هذا انما كانت
الجملة الخبرية المضارعية المستقبلية واما اذا كانت جملة اسمية او
فعلية ماضوية او مضارعية حالية فلعل استيجاه الوجه الثاني
اوجه فاوجه الوجوه في كل الوجوه الوجه الموجه فنقول ان مراد الله
تعالى من قوله احل الله البيع الاخبار بحلية البيع في الزمان الماضي
فلفظ البيع كان متعلق الحكم الوضعي فلو قلنا برجوع الحكم
الوضعي الى الحكم التكليفي بنوع من الاعتبار يلزم في المقام ان يقدر

الكلم

ببعض التقريرات البادرة كما هو واضح عند من له دربة بصناعة الاصول
والتركيب وان لم نقل بذلك كما هو الحق الحقيق وهو بالصدق حقيق
فلا وسياتي زيادة تحقيق لذلك **الثالثة** الفرق بين الحكم
التكليفي الوضعي ان الاول من لوازم الخطاب الدال على طلب الفعل او
تركه مع استحقاق الذم بمخالفته وبه يتحقق الوجوب اللازم لطلب
الفعل الحتمي والندب اللازم لطلبه لا كذلك والحرمة اللازمة لطلب ترك
الفعل الحتمي والكراهة اللازمة لطلب تركه لا كذلك ان قلت ان طلب
الفعل على سبيل الاستعلاء ما ذكرت من كون الوجوب لازما
للطلب وكذلك الحرمة جعلتها لازمة لطلب الترك ينافي قول
الاصوليين الامر حقيقة في الوجوب والنهي حقيقة في الحرمة لان الظاهر
من هذا الكلام كون الوجوب والحرمة داخلين في مفهوم الامر و
النهي ان لم نقل بكونه ظاهرا في كونهما عين مفهومهما والحال
انهم عرفوا الامر بانه طلب الفعل على سبيل الاستعلاء و
النهي بانه طلب ترك الفعل الدال على الطلب المتأكد والحرمة
داخلين في مفهومهما قلت ان قولهم الامر حقيقة والنهي حقيقة
في الحرمة وان كان لا ان مرادهم من ظاهر اللفظ بل الوجوب

في الوجوب ظ

بين

المذكور فعلا وتركا وانما اوقعهم بهذه العبارة ملاحظة الملازمة بين
معنى الامر والنهي وبين الوجوب والحرمة بحيث كانا من غاية
الالتصاق وشدة الارتباط فكانت الملازمة بينهما كانهما
داخلين في مفهومهما وبالجملة الحكم التكليفي ما ذكرناه وبعبارة
اخرى ما كان مناطا لاستحقاق الثواب والعقاب فعلا وتركا
كان او تركا وفعلا وبعبارة ثالثة ما كان فيه خطاب على سبيل
الاقتضاء هذا بالنسبة الى الاحكام الاربعة وان شئت ادراج
الاباحة ايضا في الاحكام التكليفية تقول او التخيير في العبارة
الثالثة او التسوية في الاوليين والحكم الوضعي هو ما ليس كذلك
بان يكون فيه خطاب كذلك بل هو ما كان وضعه الشارع وجعله
لفعل المكلف في حد ذاته من دون ملاحظته مع الفاعل على
طريق الطلب او التخيير وتوضيح المدعى ان الاصوليين ذكروا
وراء الاحكام الخمسة احكاما اخر وسموها بالوضعية وعلى هذا
الحكم الشرعي على قسمين تكليفي ووضعي ولذا عرف بعضهم الحكم الشرعي
بانه طلب الشارع من المكلف الفعل او تركه مع استحقاق الذم
على الترك وبدونه او تسويته بينهما واخرى بانه خطاب الله تعالى

او مدلول

او مدلول خطابه المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير والوضع
المذكور بناء على القول بالكلام النفسي ثم لما كان او ان تعريفهم منقوض
العكس بخروج بعض افراد المحدود عن الحد كجعل الشيء سببا او شرطا او
مانعا فزاد بعضهم او الوضع للاحتراز عن خروج المذكورات وبعضهم
اقتصروا على الاول ثم افترق المقتصرون على فرقتين فبعضهم اعتذر
عن الايراد فمنع بعضهم كونها احكاما بل هي اعلام لها واخر
بالالتزام الا ان الاحكام على قسمين صريح وضمني اما المانع فقال
ان الخطاب الوضعي ليس حكما بل قد حكي عنهم ان المشهور انه
ليس بحكم وانما هو مستلزم له بيان ذلك ان الحكم الوضعي على ما
حكي عن الغزالي انه تعلق الشارع وربطه شيئا بشيء بجعل
احدهما دليلا او سببا او مانعا او شرطا للآخر كالاجماع لوجوب
العمل به والزنا لوجوب الجلد والنجاسة للبيع والطهارة للصلوة
وعند ذلك فانه وان لم يكن في شيء منها طلب الا انها علامة
فان جعل الشارع الزنا سببا للجلد تكون الزنا علامة له فاذا
تحقق الزنا نعلم ان الشارع اوجب الجلد فكانه قال اجلدوا
الزاني فكانه كنى عن هذا الحكم بالزنا الذي كان علامة

وكذا ما هو نفس النجاسة للبيع ليس حكمًا مستقلًا بل الحكم حرمة بيع الشيء
النجس او المتنجس بنجاسة وانما كان الحكم بمانعيتها له لا على ان
النجاسة كانت علة منه لحرمة البيع وكذا جعل الطهارة شرطًا للصلوة
ليس المنظور منه الا ان وجود الطهارة علامة لجواز الصلوة معها وعدمها
علامة لعدمه لا ان شرطية الطهارة لها كانت حكمًا مستقلًا
برأسها واما السببية فقد قال انه لا معنى للسببية الا
ايجاب الله الفعل عنده وكذا الشرطية والمانعية فان الشرطية
ليس معناها الا اباحة المشروط عند الشرط والمانعية ليس معناها
الا تحريم ما كان المانع مانعًا له والتحقيق ان الاحكام الشرعية
هي التصديقات الشرعية المتعلقة بافعال المكلفين وبعبارة
اخرى هي المحمولات المثبتة للموضوعات والمحمول من حيث
هي هو محمول للموضوع محل لارتباط الحكم كما لا يخفى
وموضوعات القضايا الشرعية ليس الا نفس العوارض الذاتية للموضوع
الشرعية جزء من اجزائها او جزئي من جزئياتها بشرط ان
يكون ثبوت المحمول للموضوع ثابتًا بالضرورة او البرهان
الا ان البرهان يجب ان يكون مما يختص بهذا الشارع نظرًا

العدم

الى عدم افادتنا القطع ما الطرق الموصلة الى الظن كثيرة بعضها ثبت عنده
بالعقل وبعضها كان بالشرع فلا ريب ان الاحكام الكلية بين
النسب الحكمية الشرعية كما تحقق في العوارض التي تثبت في عرض الاحكام
التكليفية كذلك تتحقق في ضمن الاعراض التي تسمى وضعية فما
بينها وبينها الا اختلاف في الاصطلاح لمنع من كون الثانية
احكامًا مثل الاولى ما لها التي كما ينبغي ثم هل من عشقه بعودها الينا
كالوقت لا يخرج من وجدان الاما جبر حصلنا الى ما فيه من التكلف التام
بما فيه من التخلف التام في كثير من افعال المكلفين كما سيأتي
ان شاء الله تعالى واذ قد تباين الكلام الى هنا فالحري ان نحقق
عن ان العلم الى سبيل ان نصل الى الاحكام الوضعية ثم نبين
مقام الاختلاف بينها وبين التكليفية فنقول انها على اقسام
منها السبب وهو على ما صرح به ارباب التهذيب يعقل بعد من
تأخرهم انه ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته
فبالتلازم في الوجود يخرج الشرط فانه لا يلزم من وجوده الوجود
انما يلزم من عدمه العدم وبالتلازم في العدم يخرج المانع
فانه يوجد بعينه فيه العدم وعدمه لا اثر له وانما قيد بقوله لذاته

عن اقتران السبب بعدم الشرط او وجود المانع فانه لا يلزم صح الوجود
لذلك اقول الظاهر ان المراد بالسبب على ما ذكره من تعريفه هو السبب
التام فان النافي منه كان داخلا تحت الشرط كما يظهر من اخر تعريفه
ايضا وقوله ما يلزم من وجوده الوجود وان كان صادقا على مجموع
السبب كذلك كان صادقا على الجزء الاخير منه كما لا يخفى بل على الشرط
الاخير من شرايط التاثير اللهم الا ان يكون مراده به ما يستلزم
وجوده الوجود كالعلة الفاعلية وساير العلل شرايط للتاثير
لان العلة في العلة التامة هي الفاعل لكون التاثير والايجاد لديه
هو الاصل في العلية منه ولهذا عبر بعض المحققين المتبحرين في
العلوم الربانية عن العلة التامة بالفاعل المستجمع لشرايط التاثير
ومال الفاعل سبب للتاثير وعند وجوده بجميع جهات التاثير
يجب وجود المعلول لعبارة السبب التام مرادف للعلة التامة
ولا ريب انه يلزم من وجوده وجود المسبب لامتناع تخلف وجود
المعلول عن وجود العلة التامة لان التخلف المذكور ووجود
المعلول في وقت اخر ان كان لتوقف وجوده على امر منفصل
عن وجود العلة التامة فلا ريب ان هذا خلاف ما فرضناه

لان الفرض

لان الفرض ان العلة التامة موجودة والحال ان الامر المنتظر جزء اجنبي
للعلة التامة او شرط من شرايط التاثير فلم يوجد بعد العلة التامة
لان الفرض انما هي الفاعل بجميع جهات التاثير منها وجود
الامر المنتظر هف وان لم يكن التخلف لهذا الامر فاما ان يتخصص
المعلول في زمان ثان عن زمان وجود العلة او لا يوجد
اصلا فعلى الاول لا يخلو اما ان يكون ترجح وجوده في هذا الزمان
على الزمان الاول للترجيح الناشي من العلة التامة المذكورة وهو
مشترك بين الزمانين ولا فرق بين الفاعل موجبا او مختارا
لان الارادة بناء على حدوثها او تعلقها بناء على قدمها على فرض
كون الفاعل مختارا في ما من الشرايط المؤثرة ايضا او للترجيح الذي
نشا من علة اخرى غير هذه العلة فيلزم خلاف الفرض او لا لترجيح
فيلزم الترجح من غير مرجح وهو ضروري البطلان ولو كان
عند الاشاعرة ايضا كما لا يخفى على اهل الفطن هذا عنه وعلى
الثاني يلزم ترجح عدمه على وجوده المرجح من ترجيح الفاعل ولا
ريب ان هذا ترجح المرجوح وهو ضروري البطلان على تقدير وجود
المعلول في زمان ثان ايضا يلزم ترجيح المرجوح لكون وجوده

في الزمان الاول مرجحا لطرف عدمه لا محالة وبالجملة التوالي بجزئيها
باطلة فيمتنع تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة وبعبارة
اخرى عن السبب التام فيلزم من وجوده وجود المسبب وذلك بما
اوردناه وقوله ومن عدم العلم حكم اخر من احكام العلة التامة وهو
ان المعلول يفتقر في البقاء ايضا الى وجود العلة التامة من حيث
هي تامة كما انه مفتقر اليها في ابتداء الوجود كما عرفت سابقا اعلم
ان الاختلاف فيما بين المتكلمين والحكماء فيما نحن فيه في كون علة افتقار
الممكن الى العلة من انها ماذا فعن الحكماء والمحققين من متأخري
المتكلمين ان العلة المذكورة هي الامكان وعن القدماء منهم انها
الحدوث وعن بعضهم انها الامكان مع الحدوث شطرا وعن بعضهم
انها هو معه شرطا وفي انك اذا نظرنا الى الممكن الموجود وجدنا
انه طلب علة وجوده سواء تصور حدوثه ام لا ومن هنا تبين ان
ان علة افتقاره الى العلة هو الامكان فان العقل اذا لاحظ وجود
مثلا مع تجويز جنبتي الامكان وانه ما كان مساوي الوجود والعدم
بالنظر الى ذاته فلا محالة وجدناه انه طلب علة وجوده وان لم يلاحظ
امرا اخر ومعلوم ان ذلك لان العقل جازم بان ما يساوي وجوده

وعدمه

وعدمه يجب فانه لا يمكن ان يترجح جانب وجوده على عدمه الا بالمرجح
وذلك واضح بالبداهة فظهر من هذا ان الاحتياج الى المرجح
الداعي لترجيح الوجود على العدم من لوازم تصور جهة الممكن من حيث انه
ممكن فالعلة المذكورة هي الامكان لان المراد بالعلة ليس الا المرجح
المذكور والعلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار فيلزم ان علة الافتقار
هي الامكان كما هو شأن العلة بالنسبة الى معلولها من استلزام العلم بها
العلم به ومما يمكن ان يقال ههنا ان العلم بالعلة كما يستلزم العلم بالمعلول
كذلك العلم بالمعلول يستلزم العلم بالعلة في الجملة فلعل ههنا
هنا العلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار ولعل الافتقار معلول له
فلا يحصل الجزم به لان من المحتمل ان يكون الافتقار علة للامكان
كما هو شأن المعلول بالنسبة الى علته من استلزام العلم به العلم
بها فهو واضح البطلان لان كون الامكان معلولا للافتقار وكذا
علة مما لم يقل به احد مضافا الى ان العلم بالمعلول لا يستلزم العلم
بعلته فانه لا يعينها واما العلم بالعلة فهو يستلزم العلم بمعلول معين
وهذا هو وجه ترجيح البرهان اللمي على الاني كما لا يخفى فلا يستلزم
العلم بمعلول معين وهذا هو وجه ترجيح البرهان اللمي على الاني

كما لا يخفى ولا يستلزم العلم بالمعلول لعدم العلم بمعلول آخر للعلة كما هو
واضح على ذي مدرك قليل بل يصح العلم بصدوره عنها والحال انه لم يلتفت
الى علته وذهل عنه وسيظهر فهم ان العلم بالامكان وحده يستلزم
العلم بالافتقار فقط وخصوصيته فبالجملة علم تصور غير الامكان
ومطالبتنا العلة يدل على كون علة الافتقار الى العلة ليست الا الامكان
ولا مدخلية للحدوث في الحاجة لا استقلالا ولا جزءا ولا شطرا
ولا شرطا مضافا الى ان العقل لو تصور وجود الحادث من حيث
هو حادث وموجود بعد العدم فما لم يلاحظ الجهة الامكانية
المساوية الطرفين بالنسبة الى الوجود والعدم لا يطلب علة
لوجوده قال بعض المحققين وذلك لانه لا يلزم من جزمه بان
لا علة البتة لتجويزه في هذه الملاحظة كون الوجود ضروريا
له غيرها وما عدمه نظرا الى ذاته وان كان ذلك التجويز غير مطابق
للواقع ثم العلم بالحدوث فقط يتخلف عنه العلم بالافتقار فليس علة
له لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول انتهى واذا تاملت حق
التامل في الحدوث علمت انه كيفية للوجود لانه عبارة عن مسبوقية
الوجود بالعدم فله دخل فيتأخر عن الوجود المتأخر عن الايجاد

المتأخر

المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن علتها فلو كان علة الحاجة او جزءا او شرطا
لتقدم على نفسه بمراتب لا تنتهي فانه على التقدير الاول تقدم على
نفسه بمراتب اربع وكذا على التقدير الثالث واما على التقدير
الثاني فتقدمه بمراتب خمس لان جزء العلة متقدم عليها كما لا يخفى
وبالجملة لا احتياج في بيان المدعى الى البرهان اصلا بل هو
للاستغناء بالمبنى مضافا الى ان المقام ليس لهذا التحقيق كما هو ظاهر
هذا ولما كان التحقيق والتدقيق فنقول وبالله التوفيق انا
نعرف ان علة الافتقار الى العلة هي الامكان ولا ريب ان الاوصاف
العنوانية غير منفكة عن موصوفاتها فلا محالة كان الامكان
لازما لماهية الممكن فان قلت ان الوصف العنواني خارج عن مفهوم
اللفظ على ما قررت فلا يصدق لازمه في المعنى اردت ان يترتب
عليه قلت لا اثر وان كان كذلك الا ان مرادنا مما ذكرنا
ان ماهية الممكن مع قطع النظر عن التعبير عنها لابد ان تكون
ملزومة للامكان اي لتساوي الوجود والعدم فانها لو لم تكن
كذلك فاما ان يجب لها الوجود وهو الواجب او العدم وهو الممتنع
وكلاهما خلاف المفروض فاذا كان الامكان لازما لماهية

الممكن والحال انا قد بينا ايضا ان الامكان علة للافتقار الى العلة فلا يحال
ما دام المعلول متحققا في الخارج لو فرض ان تكون العلة كافية لبقاء علة
الافتقار وهو الامكان فما دام ملزوم علة الافتقار وهو الممكن موجودا
كان لازمه وهو الامكان كذلك بالضرورة لعدم تخلف العارض اللازم
عن معروضه وما دام الامكان وهو علة الافتقار متحققا كان تعلقه
ايضا كذلك لامتناع تخلف المعلول عن العلة كما عرفت فلا يجوز
بقاء المعلول بعد العلة التامة وبعبارة اخرى بعد الفاعل المستجمع
لجميع جهات التاثير من حيث هو كذلك بان يفقد الفاعل من حيث
هو تام ويبقى المعلول موجودا هذا بناء على عدم جواز تبدل
الفاعلين على معلول واحد شخصي واما التبدل لو جاز جاز في
الشرائط واما على جواز التبدل في الفاعل فيكون علة الافتقار هي
الامكان اللازم لماهية الممكن لا يجدي في المقام لانا نمنع امتناع
بقاء المعلول بدون علة تامة من حيث هي تامة واما انحصار في
يكون العلة المفيضة بعينها العلة المبقية للوجود فلان الانصاف
والخروج عن طريق الاعتساف يحكم بان تبدل الفاعلين على معلول
واحد شخصي غير جائز وكيف المقام مقام بيان قوله فبالثاني في

الوجود

في الوجود يخرج الشرط فانه لا يلزم من وجوده الوجود انما
يلزم من عدمه العدم الى قوله واحترز بقوله لذاته عما اذا قارن السبب عدم
الشرط او وجود المانع الخ مبني على عدم كون الشروط من العلل الناقصة
التي هي اجزاء للعلة التامة وكذلك رفع المانع والا فلا يحتاج الى
ذكر قوله لذاته وسيأتيك بعد ذلك هذا بفضل الله تعالى
التحقيق في السبب والشرط اللذين ذكرناهما وبيناهما والذين
مراد الاصوليين في المقام وهنا الشرط وهو على ما حصله
الشهيد المذكور اعلى الله مقامه في [illegible]
ما في الصورة انه الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده
وجود ولا عدم لذاته ولا يشتمل على شيء من المناسبة في ذاته
بل في غيره فبالاول يخرج المانع وبالثاني السبب ويحترز
بالثالث عن مقارنة وجوده لوجود السبب فيلزم الوجود لكن
لا لذاته بل للسبب او قيام المانع فيلزم العدم لاجل المانع لا لذاته
الشرط والقيد الرابع احتراز عن جزء العلة فانه يلزم من عدمه
العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم الا انه يشتمل على
جزء المناسبة فان جزء المناسب مناسب وله فبالاول يخرج

المانع اقول وقد دخل فيه جميع اجزاء السبب سواء كان الجزء
الاخير ام لا فان كل واحد منهما لا يصدق عليه انه يلزم من عدمه
عدم المسبب فان عدم العلة الناقصة علة تامة لعدم المعلول
بل انه صدق عليه التعريف لما في الجزء الاخير من العلة التامة فقد
ظهر من هذا ان المراد من الشرط ما هو غير الجزء ايضا قوله او يجوز
بالتالث عن مقارنته وجوده لوجود السبب لا يخفى ما فيه من
التامل لان المراد بالسبب لو كان هو السبب التام فلا ريب ان
الشرط من اجزائه ومن شرايطه انتفى ولو كان السبب الناقص فهو
مثل الشرط وكذا في انه فيلزم الوجود لكن المراد بالسبب ان بل
المراد بالسبب لو كان سببا تاما فالشرط من اجزائه وان كان سببا
ناقصا لا يكون الوجود بالسبب بل مع الشرط ولو سلم نقول انه لا
يلزم من الشرط الوجود لا لذاته ولا لغيرها بل الوجود حاصل من
السبب لا غيره وان كان حين مقارنته الشرط له وكذا قوله او قيام
المانع فيلزم العدم لاجل المانع لا لذات الشرط لان العدم لا
يكون لانتفاء الشرط اصلا بل هو لازم لوجود المانع لان
معنى المانع ليس الا المزاحم والمخرج فبقي الرفع معنى عن

دد

قوله لذاته قوله او قيام المانع فيلزم العدم لاجل المانع لا لذات الشرط
مبني على ان لا يكون رفع المانع من تتمة اجزاء العلة التامة قوله و
القيد الرابع الى اخره مبني على ان الشرط ههنا ما لا يعم الجزء ايضا فيرد
ح ان الشارع كما قد يحكم بشرطية شيء لشيء كذا قد يحكم بجزئية شيء لشيء وكان
الاولى عد الاحكام الوضعية كذلك الثاني قوله الا انه يشتمل على جزء
المناسبة فان جزء المناسب مناسب لظهور انه جزء العلة جزء المناسب
لان المناسب للمعلول مناسبا تاما هو العلة التامة ولا ريب
ان وصف المناسبة من لوازم ماهية المناسب من حيث هو مناسب
فالعلة بتمام اجزائها مشتملة على صفة المناسبة مناسبة تامة وجزؤها
مشتمل على جزئها فتدبر الكلام هكذا العلة مشتملة على المناسبة
وكلما كان كذلك فجزؤه مشتمل على جزئها اما الصغرى فواضحة واما
الكبرى فلما مر من تقريب القياس على نحو ينتج النتيجة الواضحة هكذا
العلة مناسب وكلما كان مناسبا فجزؤه جزء المناسب كما هو مناسب
بينا ثم نقول جزء العلة جزء المناسب وكلما كان جزء المناسب
فهو مشتمل على جزء المناسبة اما الصغرى فهو نتيجة البرهان
السابق واما الكبرى فلما بينا انفا مضافا الى انه كاد ان يكون من

لعله ذلك الشيء

القضايا التي فيما سابقها امعها فنبه انه ان جزء العلة مشتملة على جزء المناسبة
وانت خبير بان المناسبة التي حصلت بواسطة تمامية العلة
ليست شيئا مركبا ذا اجزاء حتى تكون المناسبة التي حصلت بواسطة
ناقصيتها جزءا لها بل التحقيق ان مناسبة العلة الناقصة مناسبة
ومناسبة العلة التامة مناسبة اخرى وبعبارة اخرى مناسبة
الجزء الاول للعلة مناسبة ومناسبة الجزء الثاني منها اخرى وكذا هي
من الثالث اخرى وهي من الرابع اخرى وهكذا الى ان يتم
الاجزاء ثم بعد تماميتها تحصل من مجموع الاجزاء مع الهيئة التركيبية
مناسبة اخرى غير المناسبات المذكورة لا ان المناسبة الاخيرة
مركبة منها بل هي امر بسيط غاية ما لزم كانت اشد منها ولو كانت
مركبة منها بحيث يحصل من كل جزء من المجموع جزء من المناسبة للزم
حصول المناسبة الكاملة التي لزم حصولها بالعلة التامة بمجرد حصول
جميع الاجزاء والحال ان الاجزاء بالاسر غير كافية في ذلك بل يحتاج
مع ذلك الى الهيئة التركيبية ايضا وبهذا الايضاح يمكن ان يندفع
النظر الوارد على تقدم العلة التامة على المعلول لان مجموع المادة
والصورة اللتين من العلل هو عين ماهية المعلول فلا يتقدم عليه

فكذا

فكذا المشتمل عليه وحاصل الدفع وجود الفرق بين مجموع الاجزاء بمعنى المعروض
لمعنى التأليف والمجتمع من حيث هو معروض لا المركب من العارض
والمعروض فانه امر ذهني لا تحقق له في الخارج حتى يتحقق فيه وبين الاجزاء بالاسر
فان الاجزاء بالاسر مغاير لمجموع الاجزاء اذ الاجزاء بالاسر غير معتبرة
مع حيثية المعروضية لمعنى التأليف بخلاف مجموع الاجزاء المعتبرة مع
الحيثية المذكورة كما انه مغاير للكل الافرادي فما هو عين الماهية انما هو
مجموع الاجزاء من حيث هو معروض للاجتماع المجموع وما يتقدم
على الماهية ويشتمل على العلة التامة بالخط المركب هو الاجزاء بالاسر
اعني ما هو معروض للاجتماع فقط فلا اشكال هكذا دفع النظر
بعض المحققين في مقام حل الاشكال الذي اورده المحقق الشريف
ثم اوضح غاية التوضيح ليس هنا مقام بيانه مضافا الى الخروج عن المسألة
ما يخفى فيه وبالجملة تركب مناسبة العلة التامة للمعلول من مناسبات
الاجزاء كما عرفت ليس على ما ينبغي اللهم الا ان يقال ان المناسبة
التي تشتمل عليها العلة التامة مركبة من اجزاء بعضها مادية كالمناسبات التي
حصلت من اجزاء العلة وبعضها صورية كالتي حصلت بواسطة التركيب
وهنا هنا نعم يمكن ان يقال ان المقصد الرابع للاجزاء من جزء العلة

فانه وان لزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم الا انه
يشتمل على شيء من المناسبة ايضا بخلافه فلذا انه يشتمل على جزء المناسبة
والعجب من بعض فضلاء العصر انه ضبط هذا الكلام مقتبسا من الشهيد المذكور
هنا بعينه مع انه لم يتفطن بما ذكرنا وبالجملة الامر سهل الا انه لو لم يكن هذا
القيد في التعريف لاندرج ما اريد الاحتراز عنه فيه لكان اسهل
وانفع فان الشرط ما يكون عدمه مستلزما لعدم المشروط دون وجوده
غير مستلزم لوجوده سواء كان من الشروط او الاجزاء او جزء الاجزاء
او شرطها او جزء جزئها او شرط جزئها او جزء العلة الى غير ذلك
ومنها المانع وهو على ما بينه الشهيد السابق ذكره الذي يلزم من
وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته فالقيد الاول
مخرج السبب وبالثاني الشرط وبالثالث احترازا عن مقارنة عدمه
لعدم الشرط فيلزم العدم او وجود السبب فيلزم الوجود لكن لا لذاته
فان ذاته لا يستلزم شيئا من ذلك اقول كما ان بالاول خرج
السبب كذلك خرج الشرط به ايضا فلا يحتاج الى القيد الثاني وكما ان
بالقيد الثاني خرج الشرط كذلك خرج السبب ايضا فلا يحتاج الى القيد
الاول فلو اكتفى في التعريف باحدى العبارتين لاستغنى عنه ومنها

العلة

العلة وهي وان ذكرها بعض الاصوليين من الاحكام الوضعية الا انها
في الحقيقة مرادفة للسبب فان كان المراد من السبب السبب التام ومن
العلة العلة التامة فهو هي وهي هو وان كان المراد من كليهما الناقص
منهما فكذلك وان كان المراد من احدهما التام ومن الاخر الناقص ففرق
ان لم يلزم رجوع احدهما الى الاخر الا ان الناقص منهما يحتاج الى الشرط
فالاحرى الحمل فيما يلحق بعضا فالى ان حمل اي منهما على التام والاخر
على الناقص دون العكس ترجيح بلا مرجح ويشهد بالاتحاد تتبع
الكتب الفقهية وموارد الاستعمالات لهما فان استعمال العلة في
كل موضع كان صالحا بان يطلبها لا يكاد يوجد بل في كل موضع
استعمل استعمل السبب ولا يظهر منهم شكوك ومسامحاتهم في طي
تضاعيف كلماتهم الا السبب ويظهر مما اطلبناك ان قول بعضهم
ويمكن رد العلة الى السبب ليس كما ينبغي فان هذه العبارة تدل على
ان العلة شيء غير السبب لكن يمكن رجوعها اليه والحال انه هو
كما نرى ومنها العلامة وهو على ما يظهر من بعضهم رجوعها الى
السبب تارة الى الشرط لكن يظهر بعد الاستقصاء والتحقيق انه لا رجوع
المذكور لانه لعدم كونها حكما مستقلا كما يشهد به التتبع وان

التبادر من العلامة ليس الا الامارة فالرجوع الى السبب اولى لان الاسباب
الشرعية معرفات لا علل واقعية فامارات للاحكام الشرعية لا ادلة حقيقة
لما في نفس الامر ومعرفة للاحكام ومنها الصحة وهي عبارة عن كون
الامر موافقا للشرع في العبادات واما في المعاملات فهي عبارة عن
ترتب الاثر فقد عدها بعض الاصوليين من الاحكام ومنهم ثاني الشهيدين
على ظاهر عبارته من الاحكام الوضعية قال في التمهيد ويضاف اليها الصحة
والبطلان انتهى ووجه انها منها اما الصحة في العبادات فلانها كما
عبارة عن موافقة الشرع وكون الفعل موافقا له ليس من الاحكام التكليفية
لعدم الاقتضاء او التخيير فيه ولا ريب انه حكم من الاحكام بل هو
من اعظمها فانه مطلوب للشارع من العبادات فان كل ما يتعبد به
المكلفون منها يجب ان يكون الصحيح منه وان كان اللفظ الذي عبر
به في لسان الشارع موضوعا لهم للاعم من الصحيح والفاسد ولا
شبهة ان الصحة وصف من اوصاف الفعل الذي صدر من
المكلف وهو مطلوب للشارع كما عرفت فما لم يرد دليل من الشرع
يدل عليها لم يمكن ان يقال ان هذا الفعل صحيح عبادة اخرى
ما لم يرد دليل من الطالب ان ذلك الفعل مطلوب لم يعلم انه

مطلوب

مطلوب ولا ريب انه ما لم يكن صحيحا لم يكن مطلوبا به وما لم يرد دليل على كونه
مطلوبا به لم يحصل لنا العلم به فما لم يكن دليل على الصحة لم يحصل العلم بالصحة
فهي من الاحكام الشرعية واذ ليس من الاحكام التكليفية لما عرفت فهي
من الاحكام الوضعية وهو المطلوب واما في المعاملات فلما كان
الصحة فيها عبارة عن ترتب الاثر الذي رتب عليه الشارع مثلا انه
رتب على البيع انتقال المبيع من البائع الى المشتري وانتقال
الثمن من المشتري الى البائع فهنا الانتقال عبارة عن الصحة ولا ريب
ان شرائط الانتقال مما اخذ من الشارع كان الصحة ايضا هو كذلك
على اذن الشارع ولا ريب ايضا ان الحكم بالصحة حكم من الاحكام الشرعية
التي تتوقف على ايقاف موقفه وليس من الاحكام التكليفية لعدم وجود
الاقتضاء او التخيير فيه فيكون من الاحكام التي ليس فيها الطلب ويكون
مأخوذه من جعل الشارع بالفرض فاذن يكون من الاحكام
الوضعية هذا غاية ما يمكن ان يقال في توجيه كون الصحة من الاحكام
الوضعية الا ان النظر الدقيق والفكر الرشيق والذهن الوثيق
والتأمل الانيق يحكم بان كونها منها في غاية الاشكال لان كون
الفعل موافقا لامر الشارع لا يتوقف على بيان الشارع مثلا

انا قال الشارع صلوا وبين ان الصلوة هي افعال مفتتحة بالتكبير
مختمة بالتسليم محشوة بقرائة وركوع وسجود وتسليم وتشهد
وسائر اجزائها التي يجب فيها فعل المكلف على طبق ما امره الشارع
فبعد العمل على النهج المذكور هل يتوقف صحته على انشاء جعل جديد كلا ولو
نعلم علم اليقين لنسئلن هل صحة العمل المذكور قال بعض فضلاء
العصر ويضاف اليها الصحة والبطلان وهما في المعاملات يؤولان
الى السببية اذ العقد سبب لترتب الاثر ومساوق في العبادات بمحل الكلام
اذ الصحة فيها عبارة عن موافقة الامر على ما سيجيء وهي من الاحكام العقلية
الوجدانية فلا وجه لعدها من الاحكام الشرعية الا ان يؤول انا نستقل
العقل بالحكم الوضعي لا ينافي كونه شرعيا كالاباحة فانها استقلال
العقل في الاحكام التكليفية كما سنذكره ان جعلية حكم العقل عين
حكم الشرع والعقل مرادف للشرع اقول اما الصحة في المعاملات
الى السببية مشكل من كون الصحة في العبادات من الاحكام
الوضعية بهذا المعنى فان الانصاف والعدول عن الاعتساف انها من
على ان الصحة وصف في المعاملات للعقد اذ قيل هذا العقد صحيح لا بمعنى
جامعية ... هذا العقد ترتب عليه الاثر لان الصحة حيث هي

لالتزم

---

٢ بشرط ترتب الاثر الا بعد اجتماعه للشرائط الموجبة للصحة فالعقد
لا يكون سببا لترتب الاثر الا المراد بالعقد العقد الجامع لجميع شرائط
الصحة لكن كون العقد سببا لترتب الاثر لا يستلزم رجوع الصحة الى السبب
وليت شعري ما الفرق بين الصحة في المعاملات وبينها في
العبادات الباعث للاستشكال في الثاني دون الاول والحال
انهما في الصحة شربا من كاس واحد ويردان على مشرع واحد
لنا ان نقول ان الصحة في العبادات يؤول الى السببية لان الصحة العبادة
عبارة عن موافقة الشرع والاتيان بجميع الاجزاء والشرائط
سبب لكونها موافقة للشرع اللهم الا ان يقال ان مراده مما ظاهره
الحاصل ان الاتيان بجميع الاجزاء والشرائط للعبادة عين
الموافقة فهي عين الصحة بخلاف الاتيان بجميع شرائط الصحة في
المعاملات فانه ليس عين ترتب الاثر بل هو سبب له نعم كما ان
فالصحة في البيع مثلا عبارة عن ايجاد ما يترتب عليه الاثر اجيب
بان الصحة في البيع لا تكون كذلك ثم فرق بينها في العبادات
وبينها في المعاملات على نحو ما افاد الا ان هذا الفرق لا يكون مانعا
للرجوع المذكور كما لا يخفى نعم نسلم المدعى الا ان الاتيان بالعبادة

عين موافقة الشرع والاتيان بالمعاملة سبب لترتب الاثر لا انه سبب
الاثر عين الترتب ولا شبهة ان الحكم بان العمل مخصوص من الاحكام
العقلية الوجدانية بخلاف ان هذا العمل يترتب عليه الاثر فليس
من الامور العقلية بل لانه لما كان شرعيا كان الحكم بالترتب ايضا
شرعيا والحكم بالترتب عبارة اخرى للحكم بسببية العقد او الصحة في
المعاملات راجعة الى السببية بخلافه في العبادات فانها فيها من الاحكام
العقلية هذا غاية التوجيه للتفرقة التي ذكرها مد ظله لكن انت بعد
خبير بجري السبب على ما ذكرنا وذلك بان وجود المسبب امر
شرعي بعد وجود السبب نعلم ان الحكم بوجود المسبب من الاحكام
العقلية الوجدانية ايضا فان قلت نعم ولكن الحكم بهذه السببية موكول
الى الشارع قلت نعم ولكن الحكم بان هذا العمل موافق للشرع ايضا ما لم
يصل الينا دليل منه يدل على شرعيته كان كذلك فان قلت ان الامر
وان كان كذلك الا ان بعد الدليل الدال على شرعيته لا يحتاج الى
دليل اخر يدل على كونه موافقا للشرع قلت لنا الامر وان كان كذلك
الا ان بعد الدليل الدال على سببيته لا يحتاج الى دليل اخر يدل
على ترتب الاثر عليها فان قلت ان الدليل على شرعية العبادة كاف

فى صحة

فى صحة العبادة بخلاف الدليل على سببية المعاملة فانه يحتاج مع
ذلك الى دليل يدل على شرعيته ايضا قلت الدليل على شرعية
المعاملة كاف في السببية وعلى فرض التسليم نحتاج الى
دليلين احدهما للشرعية والثاني للسببية ولكن لا يخلو من
ذلك كون الصحة في المعاملات من الاحكام الوضعية الى الجعل
السببية ان السببية التي ادعاها الفاضل المتوهم هنا سببية
الفعل لترتب الاثر خلاصة المقام ان الذهن السالم يحكم
حاكم بعدم الفرق بين العبادات والمعاملات في هذا
الحكم بل الحق ان الصحة فيهما امران منتزعان من منشئين
في هذه الاحكام من نوع واحد ومن شيء واحد وكلتاهما من الاحكام
الوجدانية العقلية وان كان يحصل الفرق بينهما من الجهة التي
ذكرها هنا كله بالنسبة الى ترتب الاثار اجمالا واما تفصيلا فقد عثر
الانصاف يقتضي ان نقول بكونها من الاحكام الوضعية بيانا لذلك مرة
النكاح مثلا يستلزم ان يترتب عليه اثار اجمالا ولكن هذا الترتب
موقوف على بيان من الشارع واما تفصيلها فتوقفها عليه لا يحتاج
الى بيان فان النقل الصحيح كما مثله بحرمة تزويج الاب فصاعدا

له الشرع

والابن فانه لا على الاخ وكذا تحريم الاخت جمعا بينهما وكذا
بين العمة وبنت ابنة اخيها والخالة وابنة اختها بدون رضا العمة والخالة
مع كونهما سائغين فيما لو جمع وكذا تحريم ام الزوجة مع تحريم تزويج
الامة على الحرة بدون اذنها وكذا ترتب وجوب النفقة والكسوة
على العقد وكذا سائر الاحكام من القسم والنشوز والشقاق الى
غير ذلك من الاحكام المترتبة على النكاح ولا ريب في توقف ترتب
من الاحكام على بيان الشرع ولا شبهة ايضا ان التفصيل
لم يرد من الشارع كان الاجمال بحاله فانه قبل وروده التفصيل
كانت المعاملة مشكوكة الصحة للشك في ترتب الآثار المحتملة
الترتب عليها في المسألة التفصيل بين العبادات والمعاملات في ان
الصحة في الاول وان كانت من الاحكام العقلية الا انها في الثاني
من الاحكام الشرعية كما عرفت واذا لم يكن من الاحكام العقلية فهي من
الاحكام الوضعية فيمكن ان ترجع الى السببية فان الحكم بان
النكاح مما يترتب عليه وجوب القسم حكم بانه سبب له فاذن اذا
ثبت حكم ضدهما فان القول بما قاله الاحكام ومذهبنا
هذا المطلب في سائر المسائل ان في تحليلها ثانيا على تمهيد القول

واما ما حكي

واما ما حكي عن الفاضل البلغني من التفصيل بين التعريفين للصحة
بان الصحة على تعريف المتكلمين وهو موافقة الشريعة من الاحكام العقلية
واما على تعريف الفقهاء وهو اسقاط القضاء من الاحكام الوضعية
فسيأتيك بيانه وما فيه بعد بيان البطلان ثم نظر فيها
البطلان وبعبارة اخرى الفساد وهو كالصحة في البيان والبيان و
الاشكال الاشكال والمفصل المفصل ببيانه والاستبعاد الاستبعاد
والفرق الفرق ومع الجمع ضد عدم الجمع فيه وفصل الاجمال
تفصيل الاجمال وتفصيل التفصيل تفصيل التفصيل ولذلك غنينا
عنه صفحا وطوينا عنه كشحا اذا تقرر هذا فاعلم ان الظاهر ان النزاع
في كون الصحة والبطلان من الاحكام الوضعية او العقلية
منحصر في العبادات واما المعاملات فكما عرفت محل تخصص
بعضهم صريحا في العبادات وبعضهم لم يخصوها لكن تعرضهم
لها ايضا قال صاحب المدارك اختلف الاصحاب في ان عبادة الصبي
هل هي شرعية بمعنى انها مستندة الى امر الشارع فيستحق عليها الثواب
او تمرينية الى ان قال ويتفرع على ذلك وصف العبادة
الصادرة منه بالصحة وعدمه فان قلنا انها شرعية جاز وصفها

بالصحة لانها عبارة عن موافقة الامر وان قلنا انها امر ينتزع من وصف
بصحته ولا ابتدا وذكر الشارح قدس سره انه لا اشكال في صحة
صومه لان الصحة من باب خطاب الوضع وهو غير موقوف على التكليف
وان كان صومه منهيا وهو غير جيد لان الصحة والبطلان
اللذين هما موافقة الامر ومخالفته لا يحتاج الى توقيف من الشارع
بل يعرف بمجرد العقل لكونه موديا للصلوة وتاركا لها فلا يكون
من حكم الشارع في شيء بل هو عقلي مجرد كما هو مصرح به ابن الحاجب
وغيره وقال العضدي ثم علم انه فيظهر ان الصحة والبطلان في
العبادات من جملة احكام الوضع ثم انكره اي المصنف ذلك اذ بعد
ورود امر الشرع بالفعل فكون الفعل موافقا للامر او مخالفا
وكون ما فعله تمام الواجب حتى يكون حصوله في نفسه ولا
حكما به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع في شيء بل هو عقلي مجرد
وقال ثاني الشهيدين في بحث شروط وجوب الصوم من الروضة
المصنف عند قول ويعتبر في الصحة التمييز وان لم يكن مكلفا ويعلم
منه ان صوم المميز صحيح فيكون شرعيا وبه صرح في الدروس
ويمكن الفرق بان الصحة من احكام الوضع فلا تقتضي الشرعية والاولى

لكن

كونه مميزا لا شرعيا ويمكن معه الوصف بالصحة كما ذكرناه وقال
في مكان المصلي من الكتاب عند قول المص ويجب كونه غير مغصوب للمصلي
ولو جاهلا بحكمه الشرعي او الوضعي لا باصله وقال في الحاشية الحكم الشرعي
جنس للاحكام الخمسة المشهورة وهي الوجوب والندب والتحريم والكراهة
والاباحة والحكم الوضعي هو السبب والشرط والمانع والصحة والبطلان
ونحوها فجاهل حكم الغصب الشرعي هو الجاهل بتحريم استعماله وجاهل
الحكم الوضعي هو الجاهل ببطلان الصلوة فيه واما ما حكيناه عن الفاضل
الباغنوي من التفصيل بين التعريفين للصحة والفساد فيمكن ان يوجه
بانها على تعريف المتكلمين الذي هو موافقة الشرع ظاهر في كونها
من العقليات الوجدانية واما على تعريف الفقهاء الذي هو اسقاط
القضاء فلا ريب ان سقوط القضاء وعدمه امران موقوفان
على بيان الشرع ليس الا خبره وتوقيفه بيانهما فان المصلي لو علم
بنجاسة ثوبه او بدنه ومع ذلك اتى بالصلوة فلا ريب ان الشارع
لو لم يحكم بالقضاء لما حكم العقل به لو لم يحكم على خلافه وكذا اذا
اتى بها بدون العلم او الظن بالطهارة ثم اطلع عليها في حال الصلوة
فلا ريب انه كذلك بل ابين اذا المثال الثاني للشهادة بصدق المقالة

في المسألة الاولى كما لا يخفى على المتفطن فضلا عن الفقيه وكذا اذا اطلع
عليها بعد الصلوة بل خروج الوقت ونجد هذا كله اذا علم ان
النجاسة في ثوبه او بدنه قبل الشروع فيها لكن الاطلاع عليها في الاثناء منه
كما ذكرناها واما اذا لم يعلم بكونها قبل الشروع فيها بل علم بحدوثها
فيها في اثنائها فالحكم بسقوط القضاء وعدمه لعله كالصورة الاولى
بل من له ذوق الفقاهة واستشمام رائحة التتبع في الكتب الفقهية
حكم بان الحكم في الصورتين ليس من سنخ واحد واما اذا علم بحدوث
النجاسة فيها بعد الصلوة فهل يحكم بوجوب القضاء او بسقوطه
الظاهر ان السقوط الذي حكم به الفقهاء ههنا ولم يكن دليل شرعي عليه لم يكن
العقل حاكما بحيث الحكم اخذ غايته ما لو لم يحكم بعدم السقوط انهم
او استبعده العقل استبعادا تاما فالحق في المسألة في جميع الصور
التي ذكرناها التوقف حتى يرد دليل من الشرع على السقوط او عدمه
كما نقلنا عن الفاضل من التفصيل في كتاب الصوم ويمكن الجواب بانا اذا
رأينا ان الشارع يحكم بان المكلف ان علم بوجوب القضاء في
الصلوة مع النجاسة ظهر لنا ان عدم اشتمال الثوب النجاسة
في حال الصلوة شرط من شرائطها عدم وجوب القضاء فلو صلى مع

النجاسة

النجاسة كان فاقدا للشرط من الشرائط فيكون الفعل حاكما بانتفاء المشروط
عند انتفاء الشرط فيحكم بوجوب القضاء وانت خبير بان العلم بوجوب
القضاء مع النجاسة خارج عما نحن فيه الآن كان المراد علم المكلف في
هذه الحالة في الشرع وان كان مراده العلم به بالعقل فمحل المسألة
مضافا الى ان سمة العبارة تابى عن ذلك ومحل النزاع ان المكلف اذا
اتى بالمكلف به فهل فعل المكلف به منشأ سقوط القضاء ضمنيه
العقل بذلك ام وبعبارة اخرى هل العقل حاكم بسقوط القضاء
ام هو موقوف على دليل آخر من الاثبات به كان النزاع في كون
الصحة هي موافقة الامر من الاحكام العقلية او الوضعية فان المكلف
اذا اتى بالمكلف به فهل بمجرد فعله يحكم العقل بانه صحيح ام الحكم بالصحة
موقوف على بيان الشارع فتامل لا ان المكلف اذا اتى بالفعل
المشروط بالشرائط التي لو لم يفعل جميعها لزم القضاء ولم يفعل
كلها فهل العقل يحكم بالقضاء ام الشرع على ان بعد التسليم والحكم
ينفع الجواب المذكور للبعيد كان مضرا ان المقرب البعيد قلنا
عند بعض في كون الصحة من الاحكام الشرعية وبالجملة الجواب لا يخلو
من خزازة كثيرة نعم يمكن ان يجاب بان امتثال الامر الالهي

في الاتيان بالمأمور به يقتضي الاجزاء بمعنى ان الاتيان به بمجرده مجزي
عن التكليف و يسقط التعبد به والحاكم بذلك ليس الا العقل فالظ
ان من قال بان الصحة في العبادات عبارة عن اسقاط القضاء
كان مراده من القضاء التعبد وعلى هذا نقول الحكم بسقوط التعبد با
لفعل بعد اتيانه حكم عقلي مجرد عن شائبة الدليل الشرعي بمعنى
عدم احتياجه اليه فعلى القول بان الصحة عبارة عن اسقاط
القضاء كانت الصحة من الاحكام العقلية ايضا لا من الوضعية و على
هذا كان البطلان بمعنى عدم سقوط القضاء ايضا كذلك هذا
بناء على كون الاجزاء لازما مساويا للصحة والقول بان الاجزاء
على تعريف المتكلمين القائلين بان الصحة عبارة عن موافقة الامر فرع
موافقة الامر فان كون الفعل بحيث يكفي الاتيان به في سقوط
التعبد به فرع الموافقة المذكورة وكذلك الحال على تعريف الفقهاء
فان كون الفعل بحيث يكفي الاتيان سقوط التعبد به فرع سقوط
القضاء فان قلت كما يمكن ان يكون موافقة الامر اصلا و رفع
التعبد و سقوط القضاء فرعا يمكن ان يكون بالعكس قلت عدم
تفريع الموافقة على سقوط التعبد يقتضي كما ان توقف رفع التعبد

على موافقة

على الموافقة ايضا كذلك فلا يكون الصحة و الاجزاء متلازمين بل الاجزاء
لازم مساو للصحة في قول اذا كان الاجزاء لازما مساويا للصحة و الحال
ان امتثال الامر يقتضي الاجزاء فكل ما كان مقتضيا للازم المساوي للملزوم
كان مقتضيا للملزوم ايضا فالامتثال يقتضي الصحة والحاكم بذلك الاقتضاء
ليس الا العقل فالصحة من الاحكام العقلية و يحتمل ان يكون بين الصحة
والاجزاء عموم مطلق قال العلامة في التهذيب الفعل قد يكون مجزيا
بمعنى ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به انتهى وعلى هذا
كان الفرق بينهما ان الصحة اعم فان التعبد في المعاملات غير متصور
انما يكون في العبادات فالصحة اعم من ان تكون في العبادات
او في المعاملات بخلاف الاجزاء فانه مختص بالعبادات كما نص عليه من
تعرض له و لما كان النزاع في كون الصحة من الاحكام الوضعية بالاتفاق
لا يكون ح فرق بين كون الاجزاء اخص من الصحة و كونه لازما
مساويا لها في ان الامتثال لو اقتضاه لاقتضى الصحة ايضا
والحاكم بالاقتضاء ليس الا العقل فالصحة من الاحكام العقلية على
التقديرين سيأتيك ما يتعلق به في المقام واما الفرد
حال الصحة فلا يبعد ان حال البطلان كذلك في طرف النقيض فلا

فلا احتياج الى بيان فيه فصل الاجزاء وعدمه كما يظهر من ثاني التمهيد بل
قال في التمهيد الحكم الوضعي خمسة اقسام وهي السبب والشرط والعلة
والعلامة والمانع كالوقت والطهارة والبيع بالنسبة الى الملك
والاحصان بالنسبة الى الحد الخاص والحيض بالنسبة الى العبادات
المشروطة بالطهارة ويمكن رد العلة الى السبب والعلامة ثم الى
او الى الشرط ويضاف اليها الصحة والبطلان ويقرب منها الاجزاء
وعدمه ولما كان الاجزاء في كلام القوم مختلف التفسير كان اللازم
نقل كلام القوم اولا ثم ما يجب ان يحكم به ثم ما يتفرع عليه فعن
الاسنوي واعلم انه قد تقدم ان الاجزاء يطلق على الاداء الكافي
لسقوط ما عليه ويطلق على اسقاط القضاء فامتثال الامر يكون
محصلا للاجزاء بالمعنى الاول بلا خلاف فانما هو في اسقاط
القضاء فامتثال الامر يكون محصلا للاجزاء بالمعنى الاول والجمهور
يقولون على انه لا يجب قضاؤه وابو هاشم وعبد الجبار و
اتباعهما يقولون بانه لا يمتنع الامر بالقضاء ايضا مع فعله بدليل
وجوب المضي في الحج الفاسد وهو وجوب قضائه وح فيلزم من
ذلك انه لا يدل على عدم وجوبه بل يكون عدم الوجوب مستفادا من

الاصل

من الاصل هكذا حرره الآمدي وغيره ونقله عن الخصم صريحا وعن ابن الحاجب الاجزاء
الاتيان فالاتيان بالمامور به على وجهه يحققه اتفاقا وقيل الاجزاء اسقاط
القضاء فيستلزم وقال عبد الجبار لا يستلزمه وعن العضدي الاتيان
بالمامور به على وجهه اي كما امر الشارع فهل يوجب الاجزاء اعلم ان الاجزاء امر به م
يفسر بتفسيرين احدهما حصول الامتثال به والآخر سقوط القضاء به
فان فسر بحصول الامتثال به فلا شك ان الاتيان بالمامور به على
وجهه يحققه وذلك متفق عليه فان معنى الامتثال وحقيقته
ذلك وان فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه والمختار انه يستلزمه
وقال القاضي عبد الجبار لا يستلزمه وعن الشيخ في العدة ذهب الفقهاء
باجمعهم وكثير من المتكلمين الى ان الامر بالشيء يقتضي كونه مجزيا اذا
فعل على الوجه الذي تناوله الامر وقال كثير من المتكلمين انه لا يدل
على ذلك ولا يمتنع ان يكون مجزيا ويحتاج الى القضاء والصحيح هو الاول
وعن الاحكام مذهب اصحابنا والفقهاء واكثر المتكلمين ان الاتيان
بالمامور به يدل على الاجزاء خلافا للقاضي عبد الجبار من المعتزلة ومتبعيه
فانه قال لا يدل على الاجزاء وقبل الخوض في الاحتجاج لا بد من تحقيق
معنى الاجزاء لكون المتوارد بالنفي والاثبات على محز واحد فنقول

كون الفعل مجزيا فيطلق بمعنى انه امتثل به الامر عنه اذا اتى به على الوجه
الذي امر به وقد يطلق بمعنى انه مسقط للقضاء واذا علم معنى كون الفعل
مجزيا فنقول اتفق الكل على ان الاتيان بالمأمور به على الوجه الذي امر به
يكون مجزيا بمعنى كونه امتثالا للامر وذلك مما لا خلاف فيه وانما خالف
القاضي عبد الجبار في كونه مجزيا بالاعتبار الاخر وهو انه لا يسقط القضاء
ولا يمتنع من فعل من الامر بالقضاء وهو مصرح به في عمل وعلى هذا
فكل من استدل من اصحابنا كالامام الرازي وغيره من القائلين بالاجزاء
على كون الفعل امتثالا وخروجا عن عهدة الامر الاول فقد استدل
على محل الوفاق وحاد عن موضع النزاع وعن النهاية منع ان المراد
من كون الفعل مجزيا هو ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به
وانما يتحقق ذلك اذا كان الفعل مستجمعا لجميع الامور المعتبرة
فيه من حيث وقع الامر به فتحقق فرض القضاء بعد ما اسقط القضاء
وتقدم ابطاله وتدخل تحت ما اخترناه العبادات الواجبة و
غير الواجبة وليس معنى قولنا ان العبادة مجزية انها حسنة لان المباح
حسن ولا يوصف بالاجزاء اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس
هنا فالمحققون ذهبوا الى ان الاتيان بمقتضى الامر يقتضي الاجزاء

بالمعنيين

بالمعنيين وقال ابو هاشم واتباعه والقاضي عبد الجبار انه لا يقتضي
الاجزاء بمعنى سقوط القضاء وقال السيد المرتضى انه يدل عليه من جهة
الشرع لا من جهة اللغة اذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر من هؤلاء الفضلاء
ان الاجزاء يطلق على معنيين احدهما حصول الامتثال بالمأمور به وثانيهما
استلزام الحصول المذكور سقوط القضاء وقد ظهر من عباراتهم ايضا
انه دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الاول بالاتفاق ولا يكون بينهم خلاف
في ذلك انما الخلاف في المعنى الثاني وقد ظهر من عبارة النهاية حكاية
عن السيد ان السيد لم يرض بدلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الثاني
لغة وانما يدل عليه شرعا لانه يتبادر في بادي النظر ان الامر لا
يدل الا على طلب المبهم فقولك اضرب لا يدل الا على طلب الضرب
واما دلالته على ان الامتثال حاصل بالاتيان بالمأمور به فيمكن ان
يقال انه ليس من مقتضيات الامر بل انما يدل عليه العقل بالبديهة
بحيث لا يمكن ان يتصور انفكاك بين الاتيان بالفعل وحصول
الامتثال بل هما واحد وليس بينهما اثنينية الا التغاير في العبارة
على انه يمكن ان يرد دلالة الامر على الاجزاء بهذا المعنى اي المعنى الاول
الذي هو حصول الامتثال بالاتيان لو لم يكن مطابقا لما في نفس الامر فلو

اقل ما يدل عليه دلالة التزامية معرفته بل يمكن ان يقال ان المدلول المذكور لو كان مختصا عند
سامع اللفظ في غاية الظهور كان الشيء البديهي الواضح الذي لا يحتاج في تصوره
الى تامل فقد يختفي من كمال ظهوره وفرط وضوحه كما هو في غاية الظهور و
الوضوح واما دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الثاني اي استلزام الاتيان
بالمامور به سقوط القضاء فانها وان كانت في بادي النظر محل تامل نعم
دلالة اللفظ على سقوط القضاء اصلا الا انه دلالة عليه بنفسه لا يخ
من فوق ومن هنا ظهر ان تغلب المخالف القايل بعدم دلالة الامر
على الاجزاء بالمعنى الثاني اي سقوط القضاء لا يقول بانه لابد
ان يقضي فعله ثانيا اذ تما يقول بانه لا مانع من قضائه فعله ثانيا فانه
بالجملة كما ظهر من العبارات التي نقلناها حجة من قال بالدلالة على الاجزاء
بالمعنى الثاني الذي هو سقوط القضاء وجوه الاول ما حكي عن
العدة وهو ان الامر يدل على وجوب المامور به وكونه مصلحة اذا فعل
على الوجه الذي تناوله الامر فاذا فعل كذلك فلا بد من حصول المصلحة به
واستحقاق الثواب عليه لانه لو لم يكن مصلحة لم يحسن من الحكيم ايجابه
ولبطل كونه مصلحة على ما تناوله الامر اقول فكما ان الامر يدل على وجوب
المامور به دون منشئ بل هو حجة عليه وفعله وكونه مصلحة اذا

فعل

فعل على الوجه الذي تناوله الامر فيه تامل فان كون الفعل مصلحة ليس من
مقتضيات الامر لغة ولا عرفا بل الحكيم العاقل لا يصدر منه الامر اذا لم
يكن فيه مصلحة فكون الفعل مصلحة من مقتضيات عقل العاقل
المخاطب لا من لوازم مدلول الصيغة كما لا يخفى وقوله فاذا فعل كذلك فلا بد
من حصول المصلحة به لو كان المراد منه ان حصول المصلحة من مقتضيات
اللفظ ففيه تامل كما عرفت وان كان من مقتضيات العقل كما قلنا
فلا يجدي نفعا في المقام وقوله واستحقاق الثواب عليه لا يخفى ما فيه
لانه ليس من مقتضيات اللفظ بل ليس من مقتضيات كما ظهرت الحكم
ايضا نعم كان من المصالح الراجحة الى تكليف الخلق وقوله لانه لو لم يكن مصلحة
لم يحسن من الحكيم ايجابه كلام في غاية المتانة الا انه ليس دخيلا فيما
نحن فيه كما لا يخفى وقوله ولبطل كونه مصلحة على ما تناوله الامر فل
عرفت عدم تناول الامر ونحن في هذا الاستدلال لما استدل
به المحقق القمي الا انه لا يخ من كونه تاما على ما حكى
عنه ان الامر يقتضي الاجزاء يعني بذلك سقوط التعبد على الاتيان
بالمامور به وقال القاضي ان معنى وصف العبادة بكونها مجزية
هو انه لا يجب قضاؤها وهذا باطل لان كثيرا من العبادات

لاتقضى وان لم تكن مجزية كصلوة الجمعة والعيدين اذا اختل بعض
شرايط صحتها ولان القضاء يمكن تعليله بان العبادة غير مجزية
والعلة غير المعلول وانما قلنا ان الامر يقتضي الاجزاء بهذا التفسير
لان وجوب المامور به يدل على اختصاصه بالمصلحة فلو لم يكن
الاتيان به على ذلك الوجه كافيا في تحصيل المصلحة المطلوبة لما حسن
الامر به اقول قوله يعني بذلك سقوط التعبد عند الاتيان بالمامور به
ان كان المراد منه سقوط القضاء فلم وجد الا انه يرد عليه ما
اوردناه على ما قبله وان كان المراد سقوط التعبد الادائي
الذي يستفاد من الامر كما هو ظاهر عبارته بل صريحها فهو خارج
عما نحن فيه لانه راجع الى الاجزاء بالمعنى الاول الذي هو عبارة عن حصول
الامتثال الذي هو محل وفاق الاتفاق من الاصوليين وقوله
قال القاضي ان معنى وصف العبادة بكونها مجزية هو انه لا يجب قضاؤها
كان معناه كون النزاع في معنى لفظ الاجزاء من انه هو عدم وجوب
القضاء كما قال القاضي او سقوط التعبد هو الاظهر ويؤيد كون
المراد من سقوط التعبد في قوله يعني بذلك سقوط التعبد
التعبد الادائي الذي هو عبارة عن حصول الامتثال كما يشعر به

قوله

قوله عند الاتيان بالمامور به فيرد عليه اولا ان دلالة الامر على
الاجزاء بهذا المعنى اتفاقي وليس محل النزاع ان كان النزاع معنويا
كما يظهر من صدر العبارة وهو قوله الامر يقتضي الاجزاء يعني به ان
الخ وذيله وهو قوله لان وجوب المامور به يدل على اختصاصه
بالمصلحة الخ وثانيا ان النزاع ح لفظي ان كان المراد من قول القاضي
واختيار القول المقابل له وبالجملة صدر العبارة وذيلها كلاهما
دالان على كون النزاع فيه معنويا لكن في دلالة الامر على الاجزاء
بالمعنى الاول الذي هو محل اتفاق الاصوليين وحشو العبارة
وهو قوله وقال القاضي الى قوله والعلة غير المعلول يدل على كون
النزاع في معنى لفظ الاجزاء وحاصله كما ترى تخالف الايراد ان النزاع
في معنى لفظ الاجزاء كما يظهر من بينه مقابلة القول المنقول عن
القاضي فذلك نزاع لفظي لا يسمن ثم معناهما مضافا الى كون
الصدر والذيل كليهما منافيين له ايضا في دلالة الامر على الاجزاء
بمعنى سقوط التعبد بالمامور به الذي يستفاد من الامر كما يظهر
من صدر العبارة بل هو صريح في ذلك فلا يلائم جعل قول القاضي
مقابلا له مضافا الى ان قول القاضي لا يكون كما يظهر من عبارته

سائر الاصحاب على ما نقلناها على ان دلالته عليه بهذا المعنى مما
لم يكن محلا للنزاع كما هو صريح العبارات السابقة وحينئذ لا دلالة عليه
بمعنى سقوط القضاء منه كما هو محط نظر الاصوليين وينبغي ان يكون
هو المحل لكون النزاع فيه على ما عرفت من ظواهر العبارات فلعله بهما
فيرد عليه اولا ان هذا لا ارادة تخلفا فالظاهر من قوله يعني بذلك سقوط
التعبد عنه لا اتيان بالمامور به وثانيا انه غير ملائم لتقابله مع القول
المنقول عن القاضي الا ان يحمل العبارة التي عبر بها عن نقل قول القاضي
على المعنى المشهور المنقول منه وهو عدم دلالة الامر على الاجزاء
بمعنى سقوط القضاء وهنا هذا ويحتمل الجواب الذي اجاب به على الجواب
الذي يصلح ان يجاب به القول المشهور عنه وهو وان خير بان
هذه التوجيهات دونه خرط القتاد لا يناسب التعليل الثاني
الذي هو صريح في كون النزاع لفظيا وهو قوله ويمكن تعليله بان
العبادة غير مجزية والعلة غير المعلول ودليلا الاجزاء سقوطه لان
وجوب المامور به يدل على اختصاصه بالمصلحة الى القوم سيما
قوله تحصيل المصلحة المطلوبة وقوله تحصيل الامر به وبالجملة كل
هذه الكلمات التي نقلناها منه ان صلح اولها فسد اخرها

ووسطها

ووسطها وان صلح وسطها فسد ما يلي منها وان صلح اخرها فسد
اولها ووسطها هذا مع غمض العين عما يجب ان نقول في هذه
العبارة والا فلا تضاف ان يقال لا فرق بين الا اصلاح الاول او الوسط او الى
او الاخر في ان اتيانها الوحي يفسد الكل فمجمل الكلام ان العبارة من
اوله الى اخره منظور فيه **قال في** ما هو المحكي عن ابي هاشم انه
فعل المامور به يخرج عن عهدة التكليف اما المقدمة الاولى فهما
الفرض واما الثانية فلانه لو بقي مكلفا فاما بالفعل الذي
فعله او لا فيلزم منه تحصيل الحاصل او تغيير فيلزم ان يكون
الاصح هنا ولا تغير المأتي به فلا يكون المأتي به تمام متعلق
الامر وقد فرضناه كذلك هذا خلف **اقول** خروج المكلف عن عهدة
التكليف الذي كان مستفادا من الامر في الزمان الاول بناء
على ان المراد بالقضاء في هذه المقامات لا اتيان ثانيا وان كان
في الوقت وفي الوقت ما دام الوقت باقيا بناء على ان المراد
منه هو المعنى المصطلح ظاهر لا مرية فيه كما لا نزاع فيه واما عن
التكليف الفعلي بكلا المعنيين الذي هو محط ورود البحث فهو محل
ورود البحث لو كان هو محط ورود البحث ولو لم يكن كذلك كما هو الظ

بل الصحيح من بعض العبارات وهو كذلك بل التشاجر في دلالة الامر على سقوط
القضاء وعدمها لكان تقريب المنع ان القدر المسلم هو خروج المكلف
عن عهدة التكليف الابتدائي واما التكليف التحصيلي الذي هو محل
النزاع فهو محل النزاع قولا وبغيره فلو فرض ان يكون الامر مثبتا ولا يعتبر
الماتي به لا يتجه ان من قال بدلالة الامر على وجوب القضاء لا يقول بعدم
كون الامر مثبتا ولا تغير الماتي به بل يقول بكونه مثبتا ولا ينحصر ايضا
هذا انا قال بدلالته كذلك ولما علمها اخترناه من عدم رضاء هذا القائل
بذلك بل يقول بعدم امتناع ثبوت القضاء ولو امتثل بهذا الامر
فالجواب ان الاصح وان لم يكن تدارك الفعل الماتي به معلوما الا
انه كان يحتمل قضاء الاتيان قولا او بغيره فرفع بقاء التكليف كما
ظهر من قوله لو بقي مكلفا فان كان قوله فلا يكون الماتي به متعلق الامر
مسلما فقوله وقد فرضناه كذلك اي كون الماتي به تمام متعلق الامر ليس
كما ينبغي لان تمام متعلق الامر الغير مبني على صحيح والاحتمال على الصحيح
باق وقد فرضناه كذلك فيه قوله هذا خلف وبالجملة الدليل
لا يدل على كون الامر دالا على ذلك بل لو دل لدل ان العقل حاكم
بان من صلى امتثل واطاع فالاتيان بالمامور به خرج عن عهدة

التكليف

التكليف وهو مسلم انما الكلام في دلالة الامر على ذلك **والثالث** ما هو المحكي
عن النهاية ايضا وهو انه لو بقي في عهدة التكليف بذلك الفعل فاما ان
يكون في ايجاد مخصوصة او دائما وكلاهما باطلان اما الاول فلانه ترجيح من غير
المرجح واما الثاني فللحرج ولزوم القبيح لو كان بغيرهما من العبادات
فلعلهما البطلان وضروري الفساد واما البقاء في ذلك الفعل دائما
بحيث يبلغ الحد لزوم العسر والحرج كذلك واما احتمال البقاء في ذلك
الفعل اما في ايجاد مخصوصة فهو وان كان اقل فسادا من الاحتمالين
المذكورين الا انه مثلهما في الفساد ولكن الخصم لا يقول بذلك اصلا
فان كل ذلك مبني على بقاء التكليف ولا يقول الخصم به بل انما قال
بعدم امتناع بقائه فالاولى ان يحمل قوله لو بقي على احتمال البقاء
ولا يذهب عليك ان هذا الدليل ان كان سالما لجميع هذه
الانحاء من الاحتمالات كما ترى لا يدل على ان الامر يدل على
ذلك بل الدال ايضا العقل كما يشهد به دليل بطلان الاولى
المحذور فيه عنها كما هو ظاهر بين **والرابع** ما هو المحكي عن ابن
وهو انه اما ان يجب فعله ثانيا او يسقط عن عهدته باطلاق
عليه الاسم والاول يستلزم كون الامر للتكرار وهو باطل والثاني

ثانيا و
م

هو المطلوب فانه يجزي الاجزاء اقول لا يخفى ان جعل كون الامر للتكرار
لا يستلزم النفي عن عهدة التكليف بما يطلق عليه الاسم غاية ما
ثم كون الامر موضوعا للقدر المشترك بين المرة والتكرار فيحتاج
دلالته على احدهما الى القرينة اللهم الا ان يقال ان دلالة الامر على القدر
المشترك كان باتفاق اللغة والعرف فحيث استعمل دل عليه ودلالته
على اي منهما من حيث انها القدر المشترك على رسم الحقيقة فحيث استعمل ٢
كان دلالته على المرة فردا يضيفها اما انهما ماوا كما استعملا لاو اللهم
من اللفظ الموضوع للقدر المشترك الواقع من متعلقات حكم
من الاحكام الشرعية نحو الامتثال باي فرد من الافراد فح كان
الله ثم منه حصول الامتثال بمجرد الاتيان بالمامور به الا ان
هذا التوجيه كما ترى يثبت دلالة الامر على الاجزاء لو يعلم الامتثال
والثاني حيث بالاجماع والمنفي المتفق عليه لا الحق المختلف فيه وهو
سقوط القضاء والخامس ما هو المحكي عن بعضهم وهو انه لو لم
يدل على الاجزاء لم يعلم الامتثال والتالي باطل بالاجماع فالمقدم
مثله اقول ان الدليل وان كان في كمال القوة الا ان حجية
الاجماع الا في نفسه اللهم الا ان يقال ان اطباق العرف على هذا الفهم

بدون

بدون انتظار شيء ومضي وقت واستفسار من انه هل يجب له القضاء
او الامتثال حتما كاف كاشف عن دلالة اللفظ على ذلك اذ ان ذلك من
مقتضيات الامر ومن لوازمه كالوجوب وهو تمام الدليل وعلى هذا
كان المراد من الاجماع اما اطباق العرف واما المعنى الاصطلاحي و
معلوم ان اطباق العلماء على ذلك ليس لاجل قول المعصوم او
رضاه بل لفهمهم ذلك وتبادره اذهانهم الى هذا وكيف لا يتبادر
المذكور الا لاجل فهم العرف والسادس ما هو المنقول عن بعضنا
وهو ان القضاء استدراك ما فات من الاجزاء فيكون تحصيل
الحاصل اقول لا يخفى ان هذا الحسن قال بعدم دلالة الامر على سقوط
القضاء احتمال وجوب الفعل ثانيا وعدم رضاء الشارع الا بامتثال
مرة وان كان في المرة الاولى صحيحا مجزيا ابطال الصحة لا انه يجب
الفعل ثانيا للاعادة اصطلاحا التي هي عبارة عن اتيان الفعل
ثانيا في الوقت لتدارك نقص في المرة الاولى ولا للقضاء الاصطلاحي
التي هو عبارة عن اتيان المكلف به في الخارج عن الوقت الذي
اقت من الشارع له واعلم ان اظهر الادلة التي حكيناها ان
الخصم كان مدعيا لدلالة الامر على وجوب الاتيان ثانيا وعلى

الخروج عن عهدة التكليف بالاتيان بالمرة الاولى وعلى اشتغال
ذمة المكلف ثانيا بمثل مرة ثانية وبقاء الاشتغال الذي حصل من
الامر بعد وهذا مما قضت الضرورة على بطلانه وشهدت ببطلانه
الوجدانات على فساده ولا يبان الجاهل الذي لم يكن له اصغا
الى حكم من احكام الاسلام ولا يكون له حظ من حظوظ اهل اللسان
من دقيقة في الفهم وقد حشر مع الاجمة بل لو كان من الجهلة
المستنفرة التي فرت من قسورة ولم يسمع وزن الانوار الا بما ينبز
لا ينبغي ولا يرضى بذلك فضلا عن الجاهل الذي كان مصغيا لهم
الاسلام فضلا عن العاقل فضلا عمن يكون له بعض حظوظ فضلا
فضلا عن العامي فضلا عن الطلبة فضلا عن صاحب التامل فضلا
عن الفاضل فضلا عن الماهر بالصناعة والظاهر ان الخصم ابع
ذلك ايضا كما عرفت من بعض عبائر الفضلاء وان لم يكن يدعي
الخصم ذلك بل ادعى ان الامر وان كان محتملا للامتثال بالاتيان
بالمامور به الا انه لا يمنع من وجوب القضاء ايضا كما يظهر من العبارات
المنقولة انفا وبعبارة اخرى يحتمل بقاء الاشتغال بعد الاتيان
بالمامور به وبقاء الاشتغال وعدم سيان فهو كالاول الا

ان فساده

حه
صطلا

ان فساده اول من ان كان مراده من ذلك التجوز بالامر بالاعادة الا
التي هي الاتيان بالفعل ثانيا في الحال ولو كان الفعل الاول
مستجمعا لجميع شرائط المامور به على ما هو المفروض او القضاء
الاصطلاحي الذي هو الاتيان بالفعل في خارج الوقت ثانيا ثم فيه
مع ان المفروض اتيانه فيه مع استكمال الشرائط فهو مما لا ينبغي
ان يصغى اليه بل هو كالاول في جميع ما ذكرناه فيه وان كان مراده
ان الامر وان دل على امتثال المامور به بالاتيان بالمامور به
الا انه لا يدل على عدم جواز التكليف ثانويا فلو دل دليل قطعا نقر
او ظنا او التزاما على تكليف ثان مثل الاول لم يكن معارضا
لما دل عليه الامر التزاما ولا يدل عليه الامر اصلا فهو حق مبين
بل جوهر ثمين مما ليس في لفظ الامر دلالة لا لفظا ولا شرعا على ذلك
اصلا كما لا يخفى على من له ادنى دربة بصناعة الالفاظ فلو كان
مراد الخصم ذلك فلا ريب ان كل من قال بدلالة الامر على سقوط
القضاء يقول بذلك ايضا ولا يقولون بعدم جواز تعلق امر اخر
به في ثاني الحال من الشارع لفظي وغير وارد في مورد واحد من
الطرفين في الاول بعينه بيان ادلة الخصم ايضا [illegible] في دلالة

على المراد والذي نقل عنهما من احتجاج المخالفين وجوه الاول ان النهي
لا يدل على الفساد بمجرده فالامر لا يدل على الاجزاء بمجرده والجواب
اولا انه قياس ومنع الحكم في المقيس عليه فحمل الامر على النهي شك
في شك وثانيا على فرض تسليم الحكم فهو باطل لان القياس
ما لم يكن منصوص العلة ليس من مذهب الفرقة الناجية حجة وثالثا على عدم
تسليم الخصم اياه فنقول انه قياس في اللغة وهو ما لم يكن حجة
ايضا ورابعا انه مع وجود الفارق فانا لا نعقل كيف يدل الحظر الذي
هي مدلول النهي على الفساد الذي كان خارجا عنه ممكن لكون الفساد
من الامور المسببة للاسباب التي قررها الشارع ولا ريب
ان ايجاد الاسباب مما لم يكن اتيانه مشروطا بشرايط التكليف
مثلا اذا امر الشارع لا تبع وقت النداء واذا نودي للصلوة
من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع بناء على هذا
الكلام على حرمة البيع ولا يدل على ان البيع لو وقع في هذا
الوقت كان سببا ولم يأمر الشارع كون البيع سببا لانتقال
الثمن من المشتري الى البايع وانتقال المثمن من البايع الى المشتري
ولم يكن تحقق السبب مشروطا بشرايط الاحكام التكليفية

اثر السبب

اثر السبب في تحقق مسببه فرتبنا الاثر لما كان فلا بد للانفكاك عن المحل
كان اللفظ الدال على التحريم قاصرا عن الدلالة على الاخر بل المذكور انه
هو عبارة عن التصرف في المعاملات فلا يدل النهي على الفساد بخلاف
الاجزاء فانه لا ينفك عن مدلول الامر لان الشيء المطلوب لو كان
مطلوبا للامر فهو بناء على دلالة الامر عليه لا ينفك عن سقوط القضاء
ولو كان المراد الاجزاء بمعنى الاتيان بالمامور به وحصول الامتثال
فهما متغايران وهذا الجواب بهذا التوجيه وان كان موجها في مقام رد
الدليل الا ان دلالة الامر على ما ذكر فمحل تامل ثم كما عرفت فيما بيناه
مفصلا فتذكر الثاني لو وجب الاجزاء لاكتفى باتمام الحج الفاسد
والصوم الذي جامع فيه عن القضاء والجواب ان الامر انما تعلق
بشيء مشروط بشرايط بحيث انه اختل شرط من شرايطه لم يصح فاتى
المكلف به بجميع شرايطه فسقط عنه قضاء هذا التكليف لان الشروط انما
التي يدور الشرط ايضا كان كذلك فيما نحن فيه لو صح بدون افساد
وصام بدون افطار كان مجزيا فشرطه بواسطة الذي يدل على الاشتغال بالحج
بقاؤه الى تمام والمفروض انه لم يات بالشرط وانتفاء المشروط عند
انتفاء الشرط يبين فاشتغال الذمة باق فلم يكن هذا الاتيان مجزيا

وبعبارة اخرى انا قلنا ان اتيان المامور به يوجب الاجزاء لا ان اتيان غير
المامور به يوجب الاجزاء عن المامور به وهنا ما عمل به غير المامور به
ما هو مامور به لم يعمل به فقد سنح بخاطري كلمة وهي المثل الجاري في
العرب باستغراب كحل فتمثلت عنه عن خاطري قلت الان جئت
بالحق وانصف المامور به الصوم المشروط بشيء اشترط على المهاد الى الروض
انه جامع فيها الصوم المعروف بالجملة غير مامور به بل منهي عنه
ومما ذكرنا من كون الامتثال مقتضيا للاجزاء الى الامتثال الاخر يعني امتثال
الامر بعد الاتيان بالمامور به مقتض لسقوط القضاء لان القضاء
عين المامور به لو كان ما اتى به كان مقتضيا له وليست عين امتثال
المستقل والحكم ذهب بعضهم الى ان نقلنا كالجبال انه اشكل
بعدم كون اتيان المحرم مقتضيا للاجزاء عن الواجب على عدم كون
اتيان الواجب مجزيا عنه نفسه فانه شبيه بان البيت والبيع بين
بيتين يجوز ثمنه ان يكون حنيثة وقد يجب الحنان واحدودب
الظهر فرجع الى العطار يبغي شيئا يداوي لن يصلح العطار ما افسد
الدهر ثم هنا امران احدهما بالنسبة الى الحج قبل الافساد وثانيهما
بالنسبة الى الاتمام بعده فقد خالف الامر الاول فكم رايت

بالمامور

بالمامور به فلا يكون مجزيا فلو خالف الامر الثاني فيكون اتيان المامور
به مجزيا عن الامر الثاني **قال الثالث** ان الامر بالشيء لا يفيد الا كونه
مامورا به فاذا لا دلالة على سقوط التكليف فلا نقول ان الدليل
وان كان بظاهره في غاية المتانة فان دلالة الامر لا تكون ازيد من
اعطاء المدلول مامورا به ولا يدل على ان التكليف ساقط لانقطاعه
ولا انضمام ولا الزاما بمعنى عدم دلالته على عدم جواز هذا التكليف
بدليل اخر ولكن التكليف الذي حصل بسبب هذا الامر مرتفع بالامتثال
فان الاتيان بتمام ما اقتضاه الامر يقتضي ان لا يبقى الامر مقتضيا لشيء
اخر وهو المراد بالاجزاء بل الانصاف يقتضي ان يقال ان دلالة الامر
ليس ازيد من ذلك نعم لو قلنا ان الامر قد دل على ان التكليف ساقط
يعني ان دلالته عليه بحيث كان معناه انه لا يبقى لو يدل على عدم
سقوطه لكان قول الخصم وجيها سلمنا انا نقول بان التكليف المستفاد
من هذا الامر مرتفع واما نقول انا الامر وان لم يدل على سقوط
التكليف لانه لو دل على بقاء التكليف انتفى فعدم دلالته على
بقائه يكفينا ولا نحتاج الى الدليل على بقائه **قال الرابع** انه لو دل
على الاجزاء لكان المصلي بظن الطهارة اثما او ساقطا عنه القضاء

اذا تبين الحدث لانه اما مامور بالصلوة بطهارة متيقنة فيكون عاصيا حيث صلى مع غير تيقن او بطهارة ظنية ومتى امتثل فيخرج عن العهدة فلا يكون يجب القضاء اقول ان المصلي بظن الطهارة مامور بالصلوة بطهارة ظنية فاذا صلى كذلك برء ذمته عن الصلوة واما وجوب القضاء بعد تبين الحدث فانما هو بدليل اخر ولولاه لما قلنا بذلك فههنا امران احدهما الامر بالصلوة مع ظن الطهارة والثاني الامر بالصلوة بعد تبين الحدث والامتثال المذكور يوجب الاجزاء عن الامر الاول واما الاجزاء عن الامر الثاني فموقوف بالاتيان بالقضاء وايضا نقول ان الظن الذي تعلق بالطهارة ح ليس مما يتعبد به وبعبارة اخرى ليس ملاك الحجية الظن بل المدار في الحقيقة العلم فلو لم يوجد كان الظن قائما مقامه فالظن ح بعد ما يقع البدل عن العلم والمفروض ان الحدث متيقن فح كيف الظن بعد تحقق الطهور وخلافه وبعبارة اخرى قد قرر الشارع العمل بالظن المذكور ملحوظا اي بشرط عدم تبين الحدث فان تبين كما فيما نحن فيه فلا اذا عرفت هذا فنقول بعد التامل التام في الادلة المذكورة وجدنا ان بعضها تدل على ان الامر لا يدل على سقوط التكليف وبعضها على عدم دلالته على عدم السقوط فان

انا نختار الشق الثاني من الترديد الذي ذكره ونقول

كان

الفعل

كان مرادهم من الكلام الاول فان ارادوا ان السقوط الحقيقي من امتثال امره فهو ممنوع وان ارادوا عدم دلالته عليه ولو بالالتزامات العرفية فهو واما وان كان مرادهم منها الثاني فاما ها وبالجملة لو قالوا بان نفي سقوط القضاء فنمنع قبله ومدلول الامر بالاصل فلم يوجد وان شهد شاهد من اهلهم بان نفي ثبوت القضاء فنمنع قبل الامر فهم من الكلام بين وان لم يشهد شاهد على ذلك ولم يقولوا بان نفي فنمنع قبله ولا نمنع كونه يجب فقد تحصر فتعين دين من قبل غيره فقد نقول وانهم من الصادقين ونحن على ذلك من الشاهدين والشاكرين والحمد لله رب العالمين قال المحقق علم الهدى نور الله تعالى مرقده اعلم ان جميع الفقهاء يذهبون الى ان امتثال المامور به بتمامه يقتضي الاجزاء ثم ذهب قوم الى انه انما يعلم بدليل اخر وجماعة ان لا يكون مجزيا والكلام في هذا الموضع انما هو في مقتضى وضع اللغة وعرفها فاما عرف الشرع فانه قد بينا انه قد استقر على ان فعل المامور به على الوجه الذي يتعلق به الامر يقتضي الاجزاء والذي يدل على ذلك ان مقتضى اللغة لا يقتضي ذلك انا لا اشارة بقولنا اجزاء هو الى احكام شرعية كنحو وقوع الملك بالبيع وحصول الاستباحة بعقد النكاح و

وقوع البينونة والحرمة في الطلاق وفي الصوم انه وقع موقع الصحيح فلا يجب
اعادته وكذلك في الصلوة وقد علمنا ان هذه الاحكام لا يتعلق بالامر لا في
لفظه ولا في معناه نفيا ولا اثباتا فكيف يدل امتثاله على ثبوتها ولا علقة
بينها وبينه وانما يدل امتثال امر الحكيم على ان الفاعل مطيع مستحق للمدح و
الثواب لان الله امر بفعله فاتى به ولا تعلق له بما نفهم ذكره من الاحكام
الشرعية وربما تعلقوا في ذلك بثبات الطاهر في اخر الوقت كونه متطهرا
يلزمه بالاجماع فعل الصلوة فلو ذكر انه لم يكن متطهرا لما اجزأه فعله
ولو وجب عليه القضاء وكذلك المفسد للحج يلزمه المضي فيه وان لزمه
القضاء فقد اجمع كافة على وجوب الفعل مع انه غير مجزي وقد طعن قوم
في ذلك بان قالوا انما جاز في الطاهر كونه طاهرا او المفسد للحج بما ذكرتم
لوقوع الاخلال في فعله لانه لما نقض انه لم يكن متطهرا كان مؤديا
للصلوة على غير الوجه الذي امر بادائها عليه وكذا المفسد للحج وانما
يوجب الاجزاء والصحة في الفعل الذي وقع على شرايطه كلها المشروعة
فهذا من الطاعن به غير صحيح لانه ان ادعى ان كامل شرايط الفعل
الشرعي يقتضي اجزائه وانما انتفى لاجل الفساد او اخلال شيء
من الشرايط مع استمرار شرعنا هذا فالامر على ما ذكرناه وقد

نبهنا

نبهنا على ذلك بان اهل الشريعة قد عرفوا واجمعوا على ان امتثال الامر يقتضي
الاجزاء فان ادعى ان ذلك لا يجب على كل حال ومع كل شرع ومع كل ما له
الاجماع الذي اشرنا اليه فاي فرق بين ذلك وهل هو الا بمنزلة من يدعي ما
المانع من ان يامر بالبيع نفليا او فرضا فيكون فاعله مطيعا له و
مستحقا للمدح والثواب من غير ان يتعلق بهذا العقد هذه كلها
الاحكام المخصوصة وكذلك القول في النكاح والطلاق واذا
لا يوجب تعلق هذه الاحكام في كل حال ومع كل شرع فما المانع من
انتفائها مع امتثال الامر واعتمادهم على ان القضاء في الشريعة انما
يقتضيه اخلال او فساد يقع فيما مضى هو في الشرع هذا والحال هذه
فما ينكر من وجوبه على كل حال ويتعلق بقولهم كيف يجوز ان يقول صل
الظهر اربعا على شرايطها كلها ثم يقول له فاذا فعلت ذلك فاقضها
باربع ركعات وهو انما يتعجب لعله لكانت الثانية عبادة مستانفة
غير قضاء للاولى وانما يجب لانه غير ممتنع ذلك فرضا وتعبدا
وانما يمتنع في الشرع هذا فما المانع من ان يكون العبادة بالصلوة
الثانية تسمى قضاء على عرف هو غير عرفنا الان على انه قد
يتعلق بالصلوة المجزية احكام هي غير ساقطة لاعادة مثل حكم دم

دم المصلي وكونها على بعض الوجوه دلالة على اتمامه واسلامه فما المانع
من ان يفعل الصلوة ولا يثبت لها شيء من هذه الاحكام اذا عرفت
ذلك فقد ظهر من تحرير محل النزاع ان النزاع ليس بلفظي فان
الخصم قايل بان الامتثال حق لا يقتضي الاجزاء بل الاجزاء موقوف
على دليل آخر وعلى هذا كان منظور نظر الخصمان اشتغال
الذمة ثابت بالامر والبراءة ليست ثابتة بمجرد الامتثال
الحاصل بل بدليل دل عليها لعدم امتناع عدم الاجزاء فقد ظهر
منه ايضا ان النزاع في مقتضى الوضع اللغوي واما في عرف الشرع فقد
استقر فيه دلالة الامر على الاجزاء وفيه كلام سيجيء وقد ظهر
منه ايضا من قبيل حصول الاستباحة بعقد النكاح ووقوع البينونة
والفرقة بالطلاق ووقوع الملك بالبيع عدم اختصاص الاجزاء
بالعبادات فالحكم بان بينه وبين الصحة عموما مطلقا بل هو من
لوازمها المساوية لها كما بيناه سابقا وايضا قد ظهر من قوله لانه
انا ادعي ان كمال شرائط الفعل الى قوله مع استفادة شرعنا ان
دلالة الامر في عرف الشرع مستقرة في الاجزاء مضافا الى تنصيص جمع
بقوله بان اهل الشريعة ما تعارفوا واجمعوا على ان امتثال الامر

يقتضي الاجزاء

يقتضي الاجزاء فانه يجب علم الخلاف في الاوامر الشرعية في ذلك وقوله
وانا ادعي ان ذلك واجب على كل حال ومع كل شرع الى قوله وهل هو
الا محض الدعوى عدم دلالة الامر على الاجزاء مطلقا ولكن ظهر من
قوله وما المانع من ان يأمر بالبيع الى قوله من غير ان يتعلق بهذا العقد
هذه الاحكام المخصوصة وكذا في كلامه الى قوله فما المانع من
انتفائهما مع امتثال الامر عدم دلالته عليه في عرف الشرع بحيث
يمتنع ان يقام دليل على خلافه واما ما نقلناه عمن يقول منهم كيف
يجوز صلاة الظهر ايضا الى قوله كانت الثانية عبادة مستأنفة
غير قضاء للاولى فيدل على ان الخصم راض ايضا بعدم الامتناع المذكور
ولكن لا يجوز استعمال لفظ القضاء فيه كما يظهر من جوابه ايضا بقوله
وما المانع من ان يكون العبادة بالصلوة الثانية تسمى قضاء
على عرف هو غير عرفنا الا ان النزاع في اللفظ فظهر من عنوان
البحث في كلامه كون النزاع معنويا كما عرفت مضافا الى قوله في
ابتداء الجواب لانه غير ممتنع ذلك عرفا وقد بينا انما يمتنع في
الشرع هذا اللهم الا ان يقال ان المراد بعدم امتناع ذلك عرفا
عدم عرفية استعمال لفظ القضاء في ذلك وانه جرى على عرف دين

اولا وعدم كونه مطابقا للواقع ثانيا فان استعمال لفظ القضاء في
عرف الشرع في المعنى المذكور غير غريب كما لا يخفى على الماهر بصناعة الكلام
على انه يظهر من قوله على انه قد يتعلق بالصلوة الجهرية احكام هي غير
سقوط الاعادة الى اخره كون النزاع معنويا ايضا بل جميع ما فيه
بعد التأمل والتي لا مطابقة بين الجواب المذكور والسؤال بل النسبة كالنسبة بين
شيئين الاول منهما ابيض الرأس واللحية وهذا لبس على بصيرة ان يقال
احدهما ابيض والاخر اسود والاخر اشقر يا اخا اهل التحصيل
وبين طعن الطاعن المفتي الجهري الذي لا يمكن المستكين الا ان
بين كلمات السادات عادات الكلمات نعم لا شبهة في ان محل
عدم امتناع ثبوت دليل دال على عدم مدلول الامر الا ان المعلوم
لا يخ من اضطراب ما وتشويش والاقلاق شك ان سيد المحققين
اللباب ذكر عبارة تقول لسبعة لوقوع من باب الاقتباس ان اقول
قسيما الاقوال السبعة فكم بها من شاهد فهم ومعنى ابن دهم
في الغيبة ولا يعلم اجزاء الفعل المأمور به بامتثاله وانما يعلم ذلك
فيه بدليل لان الاشارة بالاخرة الى احكام شرعية كوقوع التملك
بالبيع والاستباحة بعقد النكاح فافترقا بالطلاق والصحة في

الصلوة

الصلوة والصوم فلا يجب اعادتهما واذا كانت هذه الاحكام غير متعلقة بينهما
بالامر لا لفظه ولا معناه لم يدل امتثاله على ثبوتها انتهى المنقول
انتهى وقد ظهر من كلام مدركه عدم دلالة الامر على الاجزاء اصلا
فيجيء ما يجب ان يبقى فيه وعن الاحكام الفعل المأمور به لا يخ
اما ان يكون قد اتى به المأمور على نحو ما امر به من غير خلل ولا
نقص في صفته وشرطها واتى به على نوع من الخلل والقسم الثاني
لا نزاع في كونه غير مجز ولا مسقط للقضاء وانما النزاع في القسم الاول
وليس النزاع فيه انه من جهة انه يمتنع وجود امر مجدد بعد خروج
الوقت بفعل مثل ما امر به اولا وانما النزاع في وجود الامر بالفعل
متصفا بصفة القضاء والحق نفيه لان القضاء عبارة عما استدرك به
ما فات من مصلحة الاداء ومصلحة صفته او شرطه وان كان المأمور
قد فعل على جهة الكمال والتمام من غير نقص ولا خلل فوجب القضاء
استدراكا لما قد حصل تحصيل الحاصل وهو محال ويمتنع القضاء اذا
نفيه بهذا التفسير وهذا مما يعتقد مع تحقيق المنازع فيه و
ان كان لا يمكن امكان ورود الامر خارج الوقت بمثل ما فعل به اولا
عجزا انه لا يسمى قضاء ومن سماه قضاء فحاصل النزاع معه كما لي

اللفظ دون المعنى وانت خبير بان عبارته تدل على ان النزاع في تعلق
الامر بشيء واجب فاداه المكلف فيه وهذا جمع شرائط صحته
ومع ذلك كان موصوفا بصفة القضاء بل احكم الشارع بكونه قضاء
اصطلاحيا وهذا الكلام راجع الى ان الشارع يقول لامرتك
بالشيء الفلاني في خارج الوقت بشرط ان يكون موصوفا با
لقضاء الاصطلاحي بمعنى ان تفعله في خارج الوقت لاستدراك
فوت في الوقت بشرط عدم فوت صفة او جزء او شرط في الوقت
ايضا وهذا المعنى كانه يشبه تكليف بالمحال فانا لتكليف باتيان شيء
ثانيا بشرط فوت صفة في الوقت مع عدم الفوت محال سيما بعد
اتيان الفعل المستجمع لجميع شرائط الصحة في الوقت مع كيف يمكنه
فوت صفة من الصفات حتى يوصف الفعل ثانيا في خارج الوقت بالقضاء
بل المحال كما يمتنع صدور التكليف به كذلك يمتنع ان يقع
صفة ذكره وبيانه ليس التكليف تكليفا بالمحال يعني ان المكلف بالكسر
يجوز ان يكلف ولكن للمكلف بالفتح يمتنع ان يقع بل المكلف
بالكسر يمتنع ان يحكم بهذا الحكم ايضا فان كون الشيء الواحد في ان
واحد محبوبا ومبغوضا محال فيرجع هذا التكليف الى المحبوبية

آخر

عدم

عدم فوت صفة من الصفات داخل مبغوضيتها ايضا لتحقق صفة القضاء وقوله
ومن ينفي القضاء انما ينفيه بهذا التفسير يدل على ان النزاع بين الفريقين
في القضاء بهذا المعنى التفسير مضافا الى تصريحه سابقا وليت شعري كيف
يمكن للعاقل ان يدعي عدم سقوط القضاء بهذا المعنى وبالجملة ما يظهر من
كلمات صبين النزاع اما ان يكون النزاع لفظيا وهو كما ترى بارد واما ان
يكون في شيء لا يقول عاقل بذلك وهو ابرد وعن الشيخ في العدة وغيرهم
ان يقولوا انه لا يمتنع ان يوقع الفعل على الوجه الحقيقي ثانيا لادراك فضل ويحصل
مصلحة ويستحق الثواب عليه الا انه يحتاج الى ان يقصد به دفعه
لغير كما ان المستدرك للجمعة بالفعل المفضي فيه وصح ذلك بل يقصد قضاؤه وكذلك
الظان لكونه متطهرا في آخر الوقت يلزمه الصلوة ثم اذا علم انه كان غير
متطهر يلزمه قضاؤه وذلك ان الذي ذكروه لا يدل على انه غير مجز وانما
يدل على ان مثله مصلحة في الثاني ونحن لا نمنع من ذلك ونجري ذلك مجرى
ان يؤمر بالفعل في وقتين فانه متى فعل المأمور فيهما فلا يقول احد
ان ما فعل في الثاني مجز وما فعل في الاول غير مجز وكذا ما يفعله الحاج
فاما ان يسمى قضاء للاول فكلام في العبارة وقد بينا انه لا اعتداد
به فاما المفضي في الحج الفاسد ووجوب الصلوة على الظان لكونه متطهرا

في آخر الوقت لم يتيقن لما الامر حينئذ باتمام الحج واداء تلك الصلوة وقد فعلها فاما ما يجب عليه من قضاء تلك الصلوة اذا تبين انه كان محدثا واعادة الحج فانه علم ذلك بدليل اخر وقد بينا انه لا امتناع في تسميته قضاء فيتعلق بذلك في هذا الباب فلا نجعل انما اردنا بكونه مجزيا انه لا يعلم اذا فعله انه لا يلزمه مثله في المستقبل بل انما اردنا بكونه مجزيا انه لا يعلم انه يجب عليه مثله في المستقبل ويسقط الخلاف فيه بل نقض على ما ذهبنا اليه انه ثبت ان النهي يقتضي فساد المنهي عنه على ما سنتكلم عليه فينبغي ان يكون الامر يقتضي كونه مجزيا لانه ضده اقول ان الكفي بظهوره هذه عدم دلالة الامر على الاجزاء وانما الحكم بالامتثال المقتضي للاجزاء لعدم دليل ازيد من ذلك على الوجوب وبيانه انه لو الحكم بكون الامتثال مقتضيا للاجزاء ليس لاجل دلالة الامر عليه بل لعدم دليل على عدم الاجزاء فان الفعل الجديد بل القضاء هو يحتاج الى دليل وليس كذلك القضاء الذي في شرح الشرح فان مذهب عبد الجبار انه قد ادى الواجب واتى بالمامور به ومع ذلك يحتمل عدم خروجه عن العهدة فلا يمتنع عندنا ان يامر الحكيم ويقول لنا اذا فعلته اديت عليه واتيت الواجب ويلزم القضاء مع ذلك وهذا مشعر بان محل النزاع هو في الخروج عن عهدة الواجب بهذا الامر بخيانة هل يصير بحيث لا يتوجه على المكلف بعد ذلك

الفعل بامر

الفعل بامر اخر اولا وعبارته كالنص تدل على كون مذهب عبد الجبار ان اشتغال الذمة باق بعد الاتيان بالمامور به الى ان دل دليل على براءة ذمته ومع ذلك فقد ادى الواجب واتى بالمامور به وهل هذا الا تناقض وقوله وهذا مشعر بان محل النزاع في الخروج عن عهدة الواجب انما يمكن ان يدعى ان هذا المدعى ظاهر من قوله حكاية عن القاضي فقد ادى الواجب واتى بالمامور به الا انه قوله ومع ذلك يحتمل عدم خروجه عن العهدة به ايضا وهل هذا الا تهافت واما ان محل النزاع انما يظهر من كلامه من انه هل يصير بحيث لا يتوجه عليه تكليف ام لا فهو وان كان في بادي النظر لا يخلو من وجه سيما انه مما يضحك به الثكلى فان اللازم من هذا التوجيه ان من قال بان الامر مقتض للاجزاء قال دلالة الامر على سقوط التعبد بحيث لا يجوز في الشرع ان يتوجه التكليف المتعدد ثانيا ولو بدليل اخر وكان الامر دالا على عدم تحقق هذا التكليف في الشرع بعد الاتيان بالمامور به وانت خبير بان القول بعدم دلالة الامر على الاجزاء في غاية المتانة وكلام من ذهب الى الاجزاء في غاية السقوط فان الحكم بالسقوط بالنسبة الى التكليف مع السقوط بالنسبة الى الدليل كلاهما ساقط عن درجة الاعتبار تعالى شانه عما يلتزم بسقوط التعبد عن ذلك الغير علوا كبيرا سيما

بها المجتهدون الاماميون الراسخون في العلم شكر الله مساعيهم واعلى الله
درجتهم وما نقلوه عن اعاظمهم ومن المنقح ان الفائدة في القضاء قضاء
القضاء لله والحال ان قضيته موجبة لكونه قد حصر الرامي بها ومن العضدي
قال في المنتهى ان اراد انه لا يمنع ان يرد امر جديد بمثله فسلم ويرجع النزاع
في تسميته قضاء لفظيا وان اراد انه لا يدل على سقوطه فساقط اقول
الذي يظهر من هذا الكلام ان النزاع لو كان في الاول لصار النزاع
لفظيا لا معنويا والحال ان المحكي عن القاضي عبد الجبار ذلك الشيء و
كان النزاع راجعا الى المعنى ففيه شيء وهو انه فانه لو كان لا
يمتنع عندنا ان يامر الحكيم ويقول اذا فعلته اثبت عليه وادرك الواجب
ويلزم القضاء مع ذلك لكان رجوع هذا النزاع الى المعنى في كمال الظهور
ولكن ليس حال الامر كذلك في ذلك والحال ان المحكي عن القاضي عبد
ان الامر لا يدل على الاجزاء وعن الاصفهاني في شرح المحصول ذهب
عبد الجبار الى انه لا يدل على الاجزاء وانما الاجزاء يستفاد من عدم
دليل يدل على الاعادة كما ان قال الاجلاد في ابي هاشم وغيره
في بواسر الذهن عن الاثبات وقال ابو هاشم الامر يدل على الاشتغال
فقط والاكثر يجعل الاثبات بالمامور به مستفادا من الاصل ومعناه ان

الانسان

الانسان ذمته مشغولة من الحقوق كلها فلما ورد الامر اقتضى شغلها فان امتثل
كان الاجزاء وهو براءة الذمة بعد ذلك مستفادا من الاستصحاب لا من
الاتيان بالمامور به وعنه وهذا الخلاف شبيه الخلاف في مفهوم الشرط
كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق والقائلون بالشرط لا
مفهوم له يقولون عدم الطلاق فهو ذلك ومن مفهوم الشرط و
كذلك ايضا الخلاف في هذا هذه الكلمات كانه صحيح في كون
النزاع بين المذهبين كما في ان الامر هل يدل على سقوط التعبد
ام عدم الدليل على التعبد بعد الاتيان بالمامور به دليل على عدم
التعبد هذا هو ما اخترناه مرادا قال بعض الاصوليين اختلف المحققين
الاصوليون في ان اتيان المامور به على وجهه هل يقتضي الاجزاء
بمعنى سقوط القضاء فالمهم قطعا اقتضاء الامتثال على المعنى
المشهور ثم وخالف فيه ابو هاشم وعبد الجبار لنا ان الامر لا يقتضي
الا طلب الماهية المطلقة من دون اعتبار مرة ولا تكرار كما مر تحقيقه ومعناه
ان المطلوب به ايجاد الطبيعة وهو يحصل بايجاد فرد من افراد المفروض
حصوله فحصل المطلوب فلا يبقى طلب اخر فقد حصل سقط الوجوب بل
المشهور بينهم لما مر تحقيقه في نفي دلالة الامر على التكرار اقول

ان الذي يظهر من قوله اختلف الاصوليون في ان اتيان المامور به الخ
ان النزاع في ان الاتيان هل هو المقتضي لسقوط القضاء ام لا وبعبارة
اخرى هل فعل المكلف الذي هو اتيان المامور به حاكم بسقوط
ام لا والحال ان الحكم بالسقوط من الاحكام الشرعية والحاكم به يجب
ان يكون دليلا شرعيا والاتيان فعل المكلف ومعلوم ان مراده
ان العقل يحكم بان الامتثال بعد الامتثال لا معنى له كما يظهر من كلام
ان ابا هاشم وعبد الجبار ان الاتيان دليل دال على ثبوت
القضاء والحال ان العبارة التي نقلنا عن بعض الاصوليين في بيان
مذهبهما كما عرفت تدل على ان مذهبهم دلالة الامر على ذلك
وعبارة بعضهم تدل على غير ذلك كعدم الامتناع عن ثبوت
القضاء واطلاق تسميته عليه ونحوهما الى ان اقتضاء الاتيان
ثبوت القضاء مما لا يتوهم من كل له حظ من العقل فضلا عن
الفهم الا ان امره تعالى لا يثبت وجدان الحاكم بهذا الحكم فلا يصلح
جائز ومعلوم ان من كان نحو له هذا لا يكون له قابلية ايراده في
الكتب واعلم ايها الاخ العزيز ان المسئلة التي شانها هذا
من مجهولات الماخذ وقلة مؤونة المدرك كيف اضطرب كلمات

الاصوليين

الاصوليين في مقام بيان تحرير محل النزاع فيها هدانا الى بغيتنا في فهم
المسائل الخفية المشكلة انا لله وانا اليه راجعون فان كلام الامدي صريح في ان
النزاع بينهم في ان الاتيان بالمامور به هل يدل على الاجزاء ام لا وان
المخالف في مسئلتنا لمذهب اصحابنا والفقهاء واكثر المعتزلة
ان الاتيان بالمامور به يدل على الاجزاء خلافا للقاضي عبد الجبار
من المعتزلة ومتابعيه فانه قال لا يدل على الاجزاء فقال في موضع
اخر هذا اتفق الكل على ان الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر به يكون
مجزيا بمعنى كونه امتثالا للامر وذلك مما لا خلاف فيه وانما خالف القاضي عبد الجبار
في كونه مجزيا بالتفسير الاخر وهو انه لا يسقط القضاء ولا يمتنع فعله [illegible]
بالقضاء وانت خبير بان بناء الكلام لو كان على ما ذكره لزم ان يكون مراد
المشهور ان الاتيان يدل على سقوط القضاء والحال ان الدلالة من صفات
الدليل والاتيان فعل المكلف وايضا لو كان الامر على ما ذكره لكان
مراد الطرفين في النزاع المذكور سقوط القضاء وعدم سقوطه والحال
ان الظاهر من الطرفين ان النزاع في الاتيان ثانيا سواء كان قضاء او اعادة
وبالجملة ما كان مستفادا من هذه العبارة ان الاتيان هل يقتضي الاجزاء
بمعنى سقوط فعله ثانيا ام لا وما ذهب اليه القاضي على ما ظهر منها ان

الاتيان لا يدل عليه بمعنى ان الفعل لو صدر من المكلف لا يمكن ان ياتي بواسطة هذا
الصعود بمنع ان يامر الشارع بالقضاء بالمعنى المذكور على ما هو صحيح عبارته
اخر الفصول لو كان مراد القاضي ذلك لقضى بما هو مطابق للواقع فلو كان
مراد المتن سقوط القضاء بمعنى امتناع امر اخر عليه لكان بمنزلة التحقيق
بل هو بالطرح خلف القاف بلوح ولكنهم اعظم شانا من هذا الاعتقاد
واعظم منزلة من امثال هذه الكلمات الغير الجياد فلا محالة لم يكن المقصود
منهما الا ما حكاه عن القاضي فان ما قضاه القاضي على ما قضى عنه تفسير من
القضاء ما الذي جا سابقا منهما فكيف كان المتن نكيرا عليه تعالى شانهم عن
ذلك علوا كبيرا هذا ما ظهر من الاصفهاني واما ما ظهر من ما حكي عن الحاجب
حيث قال الاجزاء الاتيان كالاتيان بالمامور به على وجه يحقق انتفاء
وقيل الاجزاء اسقاط القضاء فيستلزمه وقال عبد الجبار لا يستلزمه
فهو ان النزاع في البين لا يكون الا في معنى الاجزاء واتفق الكل على ان الامر
يقتضي الاجزاء الا ان النزاع الذي ظهر من كلامه راجع الى كلام الاصفهاني وان
توهم ان الضمير في قوله فيستلزمه راجع الى الاجزاء وان كان في بادي
النظر ذلك حتى يكون المعنى يستلزمه الاجزاء اسقاط القضاء بل هو
راجع الى الاتيان فالنزاع بين صاحب الكتاب والقائل ان

وان كان في بادي النظر
من حيث الكون
ح

الاجزاء

الاجزاء هل هو الاتيان ام اسقاط القضاء وبعبارة اخرى هل هو عين
الاتيان ام لا نعم قال القاضي قال بشيء ثالث لا هنا ولا ذاك بل هو اسقاط
القضاء وليس بلازم له بشيء كان النزاع في كلامه راجعا الى النزاع
المعنوي كان في كلام الاصفهاني وهذا الكلام كالنقل منه حمله على ان مراد
القاضي عدم امتناع ثبوت القضاء بدليل اخر حيث حكم بعدم استلزام
الاتيان سقوطه يعني يمكن ثبوت القضاء لا يمتنع اي لا يحكم الاتيان به
بعدم جواز ثبوت القضاء وكلام العضدي ايضا كما بيناه للحاجبي فيما سبق علينا
سابقا فلاحظ وهكذا عبارة الاسنوي كما بيناها انفا الا ان ما في عبارة
تدل على ان المخالف في هذه المسألة القاضي بل هو وابو هاشم واتباعهما في
الاصفهاني والحاجبي والعضدي لانه يدل على مخالفة الا القاضي وما حكينا ما
سابقا من عبارة المحقق القمي ايضا يدل على ذلك الا انه صرح بان الامر
يدل عليه ونسب المخالف كثيرا من المتكلمين ولم يذكر القاضي وما حكي
عن النهاية ليس كذلك بل هو ان الاتيان يقتضي الامر يقتضي الاجزاء بمعنى
وقال ابو هاشم واتباعه والقاضي عبد الجبار انه لا يقتضي الاجزاء بمعنى
سقوط القضاء واما عبارة المنتهى فقد عرفت ما دلت عليه ما نقلناه وهي
مثل ما ذكرناه عن الامدي والحاجبي والعضدي حيث قال العلم ان جميع

الفقهاء يذهبون الى ان امتثال الفعل المامور به يقتضي اجزائه وذهب بعضهم الى
انا اجزائه انما يعلم بدليل وغيره يمنع ان لا يكون مجزيا والحق انا لا نسلم ان
يقتضي الاجزاء لا الامر والخلاف لم يتصل بذلك بل قال بما حكيناه
مرارا وحيدناه كثيرا وانما صح لنا بعد ذلك والكلام في هذا الموضع انما
هو في مقتضى وضع اللغة وعرفها من حيث كان يدل على ان الدال بين
الطرفين الامر دون الفعل والامتثال وحمله بعد ذلك على ما عرف
الشرع فانه قد بينا انه قد استقر على ان فعل المامور به على الحد الذي
يتعلق به الامر يقتضي الاجزاء صحيح في ان الدال على ذلك هو الامتثال
والنزاع في البين ايضا لا غير وكذا ما يظهر من الدليل الذي نقله من الخصم
من وجوب القضاء على الظان كونه متطهرا وقد تبين كونه خلاف ذلك وهذا
ظهر مما ثنا ، كلامه كالمثلنا سابقا من عدم دلالة الامر على الاجزاء مطلقا
بل صح بما نقلناه عن الفضلاء المذكورة عن الخصم من عدم امتناع دليل اخر
دل على ثبوت القضاء ثانيا ولكن اخر كلامه دال على ان النزاع لفظي حيث
قال وما المانع من ان يكون العبادة بالصلوة الثانية يسمى قضاء على
عرف هو غير عرفنا الان وقد ظهر من عنوان البحث في كلامه كون
النزاع معنويا على ان انكار استعمال لفظ القضاء في عرف الشرع فيما

يشمل

يشمل الفعل ثانيا منكر كما انكرناه ومما يستفاد من ابن زهرة في الغنية على
حكايته عنه عدم دلالة الامتثال على الاجزاء مع اشارته الى عدم دلالة الامر
على ذلك ايضا الظاهر ان مراده من الامتثال ايضا الامر لا يدل على ان امتثاله
كاف عن الخطاب بمعنى الاجزاء بل يمكن ان ياتي واحد كل منهما لان الامتثال مقتضى
للاجزاء ذكرنا ان الامر يقتضي لان امتثاله كاف عن التعبد به ومسقط
عنه ثانيا وما يستفاد من موضع اخر من كلام الاملي من تحرير محل النزاع
هو كونه بين النزاع اللفظي وبين ما لا يجوز العقل ان يقول عاقل بان
كاه بسابقها وما يستفاده حكي عن بعض الشيخ عدم دلالة الامر على الاجزاء
وانما الحكم بالامتثال المقتضي للاجزاء لعدم دليل دال على التعبد به ثانيا
وهو في غاية الجودة وما يستفاد من الفاضل التوني في ما ذكره خلاصة الكلام في
وتحقيق المقام مثله ايضا المقتضى ولا نقض له بل ان كلمات الاصوليين في
مقام تحرير محل النزاع كهشيم تذروه الرياح او كبرق لاح في افق الامال او
كطيف بات لبلدة وتحل او كنسيج العنكبوت الضعيف بيتا وان
اوهن البيوت لبيت العنكبوت او كمثل العنكبوت اتخذت بيتا وان
اوهن البيوت لبيت العنكبوت او كمثل نبات هيج فتراه مصفرا
فان عبارات بعضهم كالاملي في الاحكام والحاجبي في المختصر والعضدي ،

في شرحه وابن زهرة في الغنية وغيرهم ان النزاع في ان الامر المقتضي للاداء يقتضي القضاء اولا وعبارة بعضهم كما ذكرنا مرارا انه في ان الامر يقتضي اولا ومن بعضهم ان النزاع في تسمية الفعل الذي عدنا اتيا به دون وقت خروج وقت في الاول اداء حيث لا يجوز الفعل ذلك وليس المعرض لكل هذه المقامات يجيء الا ان طول الكلام الى هنا يقتضي ان نجعل محل النزاع في مقامات **الاول** ان الفعل الذي كان موقتا بوقت هل يوصف بالقضاء لو فعله المكلف في ثاني زمان الوجوب لو لم يفعله فيه ام هو مختص بما اذا كان موقتا وتحقق فيه مضي الوقت بحيث كان الفعل حاصلا في وقت مقصر من صفاته او في جزء من اجزائه او فيه نفسه يحتمل ذلك بالمرة الظاهر جواز استعمال لفظ القضاء فيه مما لا ينبغي الشبهة فيه ومن ذلك تسمية الفقهاء صلاة الآيات وقضى هذه الصلوة مع الفوات وجوبا مع تحمل الزلزلة ونسيانه بعد العلم بالسبب مطلقا او مع استيعاب الاحتراق ثم كان استعمال لفظ القضاء في هذا المقام ليس في المعنى الاصطلاحي الذي هو اتيان الفعل بعد خروج الوقت فان الوقت المعين ليس لكل من هذه الصلوات وان كان وجوب الصلوة فيها موقتا بان الصلوة في الزلزلة والريح الصفراء والسوداء وسائر المخاوف

السماوية

السماوية مما لم يعين فيه وقت وان وجبت الصلوة فيها فورا فانه يفعل على سبيل التعجيل فيجب في ثاني زمان الوجوب وان لم يفعل ففي الثالث وان لم يفعل ففي الرابع وهكذا الى اخر زمن الامكان والظاهر عدم النزاع فيه الا ان هذا الاستعمال استعمال مجازي في اصطلاح مخاطبات الاصوليين **الثاني** كالاول في كون الفعل غير موقت الا ان المكلف فعله في اول زمان الوجوب ولم يحصل فيه عيب في صفة من صفاته ولا جزء من اجزائه فهل يوصف فعله في ثاني زمان الوجوب او لو حصل في ثالثه وهكذا بصفة القضاء ويسمى به ام لا الظاهر من بعض الكلمات الثاني [illegible] ومن ذلك من لم يتم فاتته الصلوة فانهم يقولون الا ان هذا الاستعمال كالاول في كونه خلاف الاصطلاح والظاهر ان استعماله في هذا المعنى مطابق للغة ايضا والظاهر عدم النزاع فيه ايضا **الثالث** ان الفعل الواجب مثلا موقت بوقت وقد فعله المكلف فيه مستجمعا لجميع شرائط الصحة التي كانت لها في نفس الامر فهل يوصف فعله ثانيا بالقضاء ويسمى به ام لا وهذا القسم في ثاني الحقيقة يرجع الى الثاني فنقول الظاهر الجواز الا ان الاستعمال ليس مثل الاستعمال الحقيقي في خطاب الاصوليين فيه ولكنه يجوز في اللغة كما هو ظاهر **الرابع**

الرابع

كالثالث في كون الفعل موقتا وفعله المكلف مستجمعا لجميع شرائط الصحة
في نفس الامر الا ان المكلف يعتقد عدم الاستجماع فهل الفعل لو فعله
في خارج الوقت يسمى بالقضاء ام لا وهذا القسم كالثالث في رجوعه
الى الثاني وهو خارج عنه والخامس ان الفعل موقتا ايضا الا ان المكلف
لم يات به بشرائط الصحة في نفس الامر لكنه اتى بها باعتقاده ثم تبين
خلافه فهل يوصف ح هذا الفعل لو فعله ثانيا بالقضاء ام لا والحق انه
خبير بانه لو فعله في خارج الوقت يسمى ح قضاء في الاصطلاح و
اما لو فعله في الوقت فهو وان لم يسم ح بالقضاء في الاصطلاح
الا انه يسمى به لغة كسائر الاستعمالات التي ذكرناها وبالجملة ليس هذا
محلا للنزاع فانه لفظي والسادس ان الفعل موقت وفعله المكلف
مستجمعا لجميع شرائط الصحة التي هي شرائطها في نفس الامر فهل هذا الفعل
يوجب سقوط التعبد به ثانيا ام لا لان السقوط موقوف على دليل
اخر والظاهر ان مراد جمع كثير من المتنازعين في المسئلة ذلك حيث قالوا
ان الاتيان بالمامور به يوجب الاجزاء بمعنى سقوط التعبد به يعني
ما ذكرنا داخل فيما قالوا بهذه العبارة لان ما قالوا اعم من ان يكون
الفعل موقتا اولا وانه كما حملناه عليه يختص بما اذا فعل المكلف

الفعل

الفعل مع جميع الشرائط الشرعية الامرية وما ذهب اليه القوم من ان الاتيان
يقتضي الاجزاء اعم من ان يكون كذلك او فعله مع الشرائط المعتقدة ثم تبين
بحيث تعلق في الصورة الثانية بعد ظهور الخلاف بالامر الحقيقي في المسئلة ان
الامتثال يقتضي الاجزاء لانه من حيث هو يقتضي ايجاد الامتثال ثانيا
الدليل في الدلالة على الاتيان ثانيا غير معلوم وعدم الدليل على
التكليف دليل على عدم التكليف في الاصل يدل على سقوط التعبد
لكن الاصل لما كان قبل الاتيان بالمامور به معارضا بالدليل الذي
دل على التكليف واصل البراءة من الاصول التعليقية وموقوف على
عدم الدليل فما دام الدليل موجودا لا يجري وما لم يمتثل المكلف كان
الدليل موجودا وبعد الامتثال كان وجوده غير معلوم في الاصل حينئذ
يحكم بلا معارض بعدم التكليف والظاهر ان كل من قال بعدم دلالة الامر على
التكرار لا بد له من القول بذلك بل من قال به ايضا يمكن ان يقول بذلك ايضا
فان دلالة الامر على التكرار حقيقة ان يقول مثلا مكان اضرب اطلب منك
الضرب مكررا كثيرة مرات مثلا فلو امتثل المكلف بالاتيان با
لضرب مرة واحدة برئت ذمته من لزوم الاشتغال بالاتيان با
لمرة الاولى وكذا الاتيان ثانيا يوجب براءة ذمته من التكليف الثاني

وهكذا لو فعل المرة الثالثة والرابعة الى العاشرة في كل مرتبة من
المراتب التفصيلية بوقت ذمة المكلف من الاشتغال المتوجه اليه لان
علمه في هذه المرتبة بالاتيان في كل مرتبة يوجب الاجزاء بحيث
سقوط التعبد بالمامور به المتوجه اليه لاجله بحيالها ثانيا و السابع
ان الفعل غير موقت وهذا في نظر المكلف بما بينا في القسم السادس
وحكمه حكمه وبيانه بيانه و الثامن انه كما نحو هذا وقد فعله المكلف
من غير اجتماع الشرايط الفعلية الامرية ولكن كان مستجمعا لها بحسب ظاهر
الشرع وتكليفه فهل الاتيان به في الوقت يوجب الاجزاء و سقوط
التعبد به ثانيا اجزاء او في خارجه لا بل التكليف باق حتى يعلم سقوطه
بدليل او بعادة وعلمه سيان في جزئية الاحتمال الظاهر ان الاحتمال
الثاني مما لم يقل به احد فان كل من قال بعدم اقتضاء الامتثال الاجزاء
قال بجواز بقاء التكليف لا بوجوبه كما يظهر من بعض ادلتهم وهذا عليه
صريح بعض عباراتهم من قولهم بعدم امتناع التكليف بدليل اخر كما
حكينا منهم سابقا مرارا فانحصر الاحتمال في الاول والثالث فمن قال
بدلالة الامتثال على الاجزاء قال بالاول ومن لم يقل به قال بالثالث
فصار محل النزاع ان المكلف اذا اتى بالمامور به بالشرايط الظاهرية

بحسب

بحسب ظاهر الشرع واعتقاده ولم يكن الفعل مستجمعا للشرايط بحسب نفس
الامر فهل الاتيان به يسقط التعبد به ام يقتضي ان لا يكون كذلك تكليف
ثانيا على هذا التقدير لا بل السقوط وعدمه في جزئية الجواز مثلا
والحق ان الامتثال لا يقتضي السقوط اصلا بل الاصل كما ذكرناه
انفا في المسايل الخاصة والبيان البيان وثمرة النزاع تظهر في صورة
ظهور الخلاف في الشرايط والاقوال بين المسلمين كما سبق كما في السقوط
وبالجملة لا فرق في كون الامتثال بانضمام الاصل مقتضيا للاجزاء بعد
ظهور الخلاف في بعض الشرايط وعدمه وطريقنا المسلمين متحد
التاسع كالثامن في حصول الشرايط الظاهرية وعدم حصولها بحسب
نفس الامر الا ان الفعل كان غير موقت فالاتيان به هل يوجب سقوط
التعبد به ثانيا ام لا وحكمه حكم والبيان البيان و العاشر و الحادي
عشر والثاني عشر والثالث عشر كالسادس والسابع والثامن و التاسع
حرفا بحرف الا ان في الصور المذكورة فرض المسألة اقتضاء الامتثال
سقوط التعبد به وعدمه وفي هذه الصور دلالة الامر على ذلك و الحق
في جميع الصور المسطورة ان الامر لا يدل على ذلك اصلا كما بيناه قبل
ذلك فان الامر لا يدل الا على طلب الفعل واما ان هذا الفعل لو فعله

المكلف فيسقط الخطاب فكلا وهذا هو ظاهر لا يحتاج الى البيان نعم
يمكن ان يقال انا لا نسلم والتصفح في كلمات القوم يمنع ادعاء ذلك لان
كلامنا في ان العالم بحكم ان المامور به لو اتى بالمامور به الذي يستفاد من الامر
الدال عليه المجرد عن القرينة الدالة على انه يدل على مرة واحدة يوجب
تحقق الامتثال لا يكون ذمته مشغولة بعد ذلك بالتكليف المذكور
بحيث يطلق كل من خاطب بامر منا لا اظن انا لو اتيت في ذمته الا
المرة الواحدة وقد يشهد عليه من تتبع كلمات كل من تكلم وكان من
اهل اللسان وح نقول كل من قال بحجية ظن المجتهد من حيث هو
ظن قال بان الامر دال على الاجزاء بهذا التقريب ومن لم يقل لا
يقول به ونحن بحمد الله تعالى لما اثبتنا حجيته كان الامر عندنا سهلا
فيما هذا الظن فانه متعلق بالمسئلة اللغوية وكل ما كان كذلك فهو
حجة بالاجماع ظاهرا مضافا الى ان قال حينئذ فان الظن الحاصل من القرائن
المذكور هو الظن بمراد المتكلم من هذا الخطاب لا الظن بمدلول اللفظ
قلنا كلما كان المراد من الدليل الالتزامي العرفية مضافا الى عدم
الاحتياج بالتثبت المذكور فان اصالة البرائة حاكمة بذلك خلاصة
المقام ومحصل الكلام ان الامر لا يدل على الاجزاء اصلا وانما الدال

هو الاصل

في الاصل الاصيل الذي هو جار في كل تكليف محتمل مع عدم العلم
اما الظن القائم مقامه الا ان هذا الاصل لما كان من الاصول
التعليقية لم يكن موردها الا بعد الفحص والبحث عن الدليل وقد
علمت ان الدليل الموجود بعد الفحص منحصر في الامر المذكور وهو
بعد الامتثال لم يكن معلوم البقاء ولا مظنونه فالاصل يقتضي
عدم التكليف اذا عرفت هذا فلنرجع الى ما كنا فيه وما كان باعثا جعلنا
المبحث في جعل العنوان وهو ان الاجزاء وعدمه هل من الاحكام
الوضعية ام لا فنقول ان الاجزاء له معنيان احدهما حصول الامتثال
والاتيان بالمامور به وهو من الاحكام العقلية وهو واقع
فان الحكم بكون الشيء شيئا من الاحكام البديهية الى كان قياساتها
معها والثاني سقوط التعبد وقد عرفت ان الحاكم به هو الاصل
سواء كان موجب الاتيان او الامر لو كان مراد من قال ان الامر
موجب له عرفا كان مراد من قال بان الامر موجب له ولو لم يكن كذلك بل
المراد واحد من الطرفين وهو ان الامر هل يقتضي ان يكون امتثاله
مقتضيا للاجزاء ام لا فيأتي وهو بحث اخر غير ما ذكرنا من الادلة
السابقة والظاهر ان كل من جعل عنوان هذا البحث في مباحث الاوامر

كان مراده ذلك فنقول لحصول الامر من حيث هو امر لا يكون مقتضيا لا قضاء
للامتثال بعد ذلك والبيان البيان بل المقتضي له ليس الا الاصل كما ذكرنا
سابقا هنا كلام في ادنى النظر والا فالنظر الدقيق يحكم بان الاصل
ايضا ليس حاكما لسقوط التعبد بل هو حاكم بعدم ثبوت التعبد الثانوي
لانه حكم بسقوط التكليف الذي كان مستفادا من الامر فنقول انه
قبل ورود الامر كان الاصل مقتضيا لعدم ثبوت تكليف على المكلف
الابتدائي مثلا الا انه لا يكون قابلا للجريان قبل الفحص عن الدليل
بعد الفحص وثبوت الامر حيث انه المقدار المتيقن الثابت بالدليل
اليقيني كان موجبا لالغاء الاصل عن الاثبات بالفعل ومن جهة
والزيادة من ذلك لا دليل لها فيمكن ان الاصل لا الاصل لا يقتضي منه مد ظله
سقوط التعبد بما دل عليه الامر بل ليس مسقطا الا ايجاد الفعل
وامتثاله لان الامتثال يقتضي الاجزاء اي امتثال التعبد الذي ثبت
يقينا من الامر يسقط وهذا هو مراد من قال ان الامتثال يقتضي
للاجزاء وهو المشهور المعروف بين الاصوليين والمنصور بين
المذهبين ثم نقول ان الاجزاء بمعنى سقوط التعبد لا يكون
من الاحكام الوضعية بل الحاكم به ليس الا العقل لان المراد من

سقوط

سقوط التعبد السقوط بالنسبة الى التعبد الذي ثبت يقينا من الدليل وهو المرة
الاولى ولا ريب ان الحاكم بذلك ليس الا العقل فنقول انه اتيان الضرب
مرة واحدة يوجد يحصل غرض المكلف وجوب الضرب الذي ثبت يقينا من
قول الشارع اضرب وليس العدد اليقيني الا المرة الواحدة فالحاكم بهذا الحكم
بهذا الاسقاط لا يشك الا من جهة العقل نظير حكمه بالصحة والفساد من ان
كون الثاني بعد موافقا للامر لا يكون ثابتا الا من جهته وملحوظا الضرر ان
الاجزاء اما لانه صار وللصحة وفاقا اخص منها فلابد ما كان كان الحاكم
بهما واحدا ثم لما كان وجوب الفعل ثانيا بعد الاتيان بالمرة الواحدة
مشكوكا فيه وهو مدفوع بالاصل كان الاصل موهما لكونه حاكما
بالاجزاء والا فلا ريب ان الاصل ليس له مدخلية لسقوط التعبد اصله التكليف
فان الاصل كما عرفت كان دافعا للتكليف الثانوي المحتمل لا
الاولى المتيقن ولا ريب ان التكليف الثانوي ليس مكلفا به بعارضه
اخرى ليس متعلقا به حتى يحتاج الى الاسقاط ولو التكليف الاولى اي الذي
كان متعلقا به ليس مقطوعا بالاصل لان الاصل قبل ورود الامر وان
كان رافعا له ايضا الا انه فيه لا يكون وقت جريانه قبل الفحص عن
الدليل وفيما نحن فيه المقام بجريانه كان الامر موجودا موجبا لالغاء

الاصل بالنسبة الى العدد المتيقن وهو المرة الاولى وينفي المرة الثانية
والثالثة وهكذا لعدم جريان الاصل فالرافع من التكليف المتيقن ليس
الا الامتثال والحاكم بان هذا الامتثال يوجب رفع هذا التكليف
ليس الا العقل فاذن الاجزاء من الاحكام العقلية لا الوضعية كما
قلنا نظيره في الصحة وعدم الاجزاء انهما كل كانا نظيرين في البطلان
وهذا ما اردناه من عنوان هذا البحث وبعد التنزل الى الغرض والخلاف
اذا عرفت ذلك فهنا فروع الاول ان النسبة بين الاجزاء والصحة
ماهي الظاهر انها النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق فان الاجزاء
يستعمل فيما كان متعبدا به ومعلوم ان المتعبد به منحصر في العبادات
فان المعاملات ليست مما يتعبد به بخلاف الا على طريق النذر و
شبهه مثلا ولا ريب انها حينئذ صارت عبادة بناء على ان النذر وشبهه
من العبادات كما هو الظاهر بخلاف الصحة فانها كما تتحقق في العبادات
كذلك تتحقق في المعاملات نعم قد يتوهم بعض المتوهمين في لزوم وفاء
النذر والعهد واليمين تعيينا وقد يختلج بالبال عدم وجوب الوفاء
كذلك بل وجوبه تخييري بمعنى ان الناذر والمعاهد والحالف كان
مخيرا بين الوفاء بالنذر والعهد والحلف وبين اخراج الكفارة

فلو

فلو بنينا كلامنا على هذا التوهم لامكن ان يقال ان المعاملات وان كانت
متصفة لانها داخلة في العبادات ولكن التوهم المذكور مما لا ينبغي ان
يصغى ممن له انس بكلام ارباب الاحكام الالهية بل وجوب الوفاء بالنذر
وجوب تعييني بمعنى ان الواجب على الناذر والحالف الوفاء بما نذره او
حلف فلو خلف كان عاصيا بل كان معصيته خاصة من المعاصي الكبيرة الا انه لو
ارتكب هذه المعصية لزم عليه اتيان الكفارة لا انه مخير بين الوفاء و
بين الكفارة ولهذا لو نذر ان يطعم ستين مسكينا ثم خلف كان عليه
ضعف ما اوجب عليه احدهما اطعام الستين تعيينا لانه منذور و
الاخر هو مخير لكونه احد الافراد المخيرة للكفارة عن خلف النذر
فوجوب الوفاء تعييني وبعد الحلف يجب عليه الكفارة والاول من الاحكام
التكليفية والثاني من الوضعية لا لان الثاني واجب على المكلفين
وغير المكلفين كليهما بل المراد ان الثاني من المسببات التي تترتب على الاسباب
بخلاف الاول فانه يجب على الناذر المكلف وبالجملة لو نذر معاملة
من المعاملات الراجحة في الشرع فان الاتيان بها حينئذ صار موجبا
للاجزاء الا انها الحق من العبادات الثاني ان الاجزاء لو لم يستعمل
في المعاملات فهل المواضع التي يجوز استعماله فيها يحمل على معنى احد او

يكونا سمعا لزم مجازا اذا سمعا لزمهما اثنا مع على عدم كونه اخص من
المصحح بل هو اللازم المساوي لها مثل ان نقول يجب على القاضي التسوية
بين الخصمين في الكلام معهما والسلام عليهما ورده اذا سلما والنظر
اليهما والاذن في الدخول والقيام والمجلس وطلاقة الوجه وكذا الانصات
للكلام منهما والانصاف لهما اذا وقع منهما تقصير فح نقول لو سوى
القاضي بين الخصمين في الكلام بحيث لم يحل في العرف ما يليق باحد
الطرفين كان تجويز الاصلاح الى التسوية في جميع الجهات العارضة
للكلام معهما كما لا يخفى وكذا التسوية في السلام والرد والنظر الى
الاخر وبالجملة ما يجب في هذه المقامات على القاضي لا يلزم ان يأتي
للاخر بعين ما اتى به كلمة كلمة وكذا نقول يجب على الحاكم نقض حكمه
لو ظهر له فسق الشاهد في الشهادة على حكمه بان ثبت كونهما
صبيين او احدهما كافرا او فاسقين او غير ذلك فهل يجب عليه التلفظ بالنقض
باللسان بل لو اشار بعدم انفاذه اشارة مبينة للعلم كفى في النقض
ام لا وكذا نقول يجب ان يكون مستند الشهادة السماع في الاقوال
نحو العقود والايقاعات والقذف مع الرؤية ليحصل العلم با
لمتلفظ ولكن اذا لم يره وعرف صوته قطعا فهل يجزي ذلك في جواز

الشهادة

الشهادة عليه ام لا الاقوى الاجزاء وكذا نقول يجب في الشهادة على شخص ان
يعرفه بنسبه او عينه فهل يكفي ويجزي انتسابه له الاظهر لا يجوز اذ لو
وكذا نقول يجب ان يثبت الدعوى اما بالاقرار او بالبينة او باليمين
او بالاستفاضة ولكن اذا ثبت بالاستفاضة يجب ان يكون المثبت
بها سبعة لا غير النسب والموت والملك المطلق والوقف والنكاح
والعتق وولاية القاضي لعسر اقامة البينة في هذه الاسباب فهي
الجز بهذه الاسباب لو لم يحصل بخبره العلم من ذلك بل حصل له ظن متاخم
للعلم فهل يجزي حصول الظن المتاكد في الشهادة على ذلك ام لا
الاظهر الاجزاء وكذا نقول مثلا جمع ثلث سنين ضروريه وتصرف بلا
منازع يجب على الشاهد القطع بالملك وهل يجزي كل واحد
من الثلاثة في الشهادة بالملك ام لا لانها تقوى الاول لبعض وساء
المتاخرين رضي الله عنه وكذا ما قيل ان الوقف يجب القبول فلا
يتحقق بدونه ان كان الوقف على من يمكن في حقه القبول فهل
لا يجب ذلك بل يجزي فيه الايجاب فقط والظاهر انه هو المشهور وكذا
القول بان الصدقة هل يكفي فيه الايجاب فقط والظاهر انه
يتحقق في كونها صدقة لو صدر من المتصدق بدون قصد

القربة لو كانت مستحبة ام لا وكذا الهبة هل تتحقق بالايجاب والقبول بدون
القبض ام لا الظ الاظهر عدم الاجزاء وكذا هل يجزي في تحقق
اذا وهب الولي للصبي والصبية ما في يد الولي بالايجاب والقبول
ام يفتقر الى تجديد القبض الاظهر عدم الافتقار لحصوله بيده وهي بمنزلة
به وكذا هل يجزي في تحقق الابراء اسقاط الحق الذي كان في ذمة
الغريم ام يشترط مع ذلك قبول الغريم الاظهر عدم الاشتراط وكذا هل
يكفي في تحقق الهبة الايجاب والقبول والقبض ام يحتاج مع
ذلك الى قصد القربة الاظهر عدم الاحتياج وكذا هل يجزي في
تحقق السكنى الايجاب والقبول ام لا بد مع ذلك من القبض الظ
الاظهر الثاني وكذا هل يجزي اعطاء كل واحد من المتبايعين ما
بيده من المال عوضا عما ياخذه من الاخر باتفاقهما على ذلك بعنوان
العقد المخصوص ام لا الظ ان المشهور بين الاصحاب بل ادعى بعض
اصحابنا الاجماع عدم الاجزاء وكذا هل يجزي في تحقق البيع الايجاب
والقبول مطلقا ولو تقدم القبول على الايجاب ام يجب فيه
تقديم الاول على الثاني لا يبعد ان يقال البعد للتامل في بعض الادلة
للاجزاء وكذا هل يجزي في حل الجلد الا بعد هنا بانفراده ام

يحتاج

يحتاج في ذلك الى الضميمة الظ الاحتياج وكذا بناء على الاحتياج للنكول هل
يجزي الضميمة الواحدة لو تعدد شيء في الثمن والمثمن ام يحتاج الى
الضمائم المتعددة الظ الاول وكذا هل يجزي في الحكم بصحة البيع بحكم احد
المتعاقدين واجنبي باوصاف الثمن ام لا بل يجب العلم بالثمن قدرا
وجنسا ووصفا قبل ايقاع عقد البيع وكذا هل يجزي المشاهدة
في الثمن المجهول القدر في صحة البيع لو كان موزونا كما هو المنقول عن
الشيخ من انه يكفي المشاهدة في الموزون او كان فيما لا السلم كما هو المنقول
عن المرتضى علم الهدى رضه او مطلقا سواء كان مال السلم او غيره اذا
كان المبيع صبرة مع اختلافهما جنسا كما هو المحكي عن ابن الجنيد ام لا
بل يحتاج صحة البيع الى العلم بالثمن كما ذكرناه اولا الظ الاخير لبقاء
الجهالة واستلزام الغرر المنفي بالحديث المجمع عليه كما ادعاه ثاني الشهيدين ره
في الروضة في مبحث خيار ما يفسد ليومه وهو لا ضرر ولا
ضرار وكذا هل يجزي البناء على الاصل والقول بعدم الاحتياج الى
الاختبار فيما يراد طعمه كالدبس وريحه كالمسك حالا على مقتضى الطبع
فاذا خرج معيوبا تخير ولا ينفع البناء ام لا بل يجب الاختبار الظ الثاني
وكذا هل يجب على المشتري استبراء الامة الا ان يخبرها الثقة

بالاستبراء وهل يجزي اجتنابه من تسكن النفس الى خبره ام لا الظاهر
الاول وكذا نقول يجب رد الوديعة الى صاحبها وهل يجزي ردها
الى وكيله ام لا الظاهر الاول وكذا هل يجزي ردها الى عادل ليوصله
حتى يرده على صاحبها ام لا الظاهر الاول وكذا هل يجزي في صورة علم
الاذن من صاحبها مع عدم الاحتياج الى ذلك وكذا الواجبات التي
كانت من شرائط الشركة والمضاربة والصلح والحجر والرهن والدين
والضمان والكفالة والحوالة والمزارعة والمساقات والاجارة
والوكالة والشفعة والوصية والوصاية والنكاح والطلاق والايلاء
والظهار واللعان والعتق والتدبير والمكاتبة والاستيلاد
واحياء الموات والاطعمة والاشربة والمواريث والغصب واللقطة
والاقرار والحدود والقصاص والديات وبالجملة امثال هذه الكلمات
لا تستقصى حتى يعرض على الطالب الفقيه اكثر من ان يحصى واعظمهن ان
فنقول ينقسم الاجزاء على الاستعمال الذي ثبت بالنسبة الى لفظ
الاجزاء فان امتثال الواجب الشرعي كان على قسم الحقيقة او غيرها الظاهر
الاول فنقول ان الاجزاء له معان الاول الاتيان بالمأمور به كما ذكرناه
اولا والثاني سقوط التعبد كما قلنا مرارا والثالث امتثال الواجب

سواء كان

سواء كان الواجب واجبا شرطيا او شرعيا فهو بالمعنى الاول بديهي واما المعنى
الثالث لا معنى له اصلا لان الاجزاء بهذا المعنى ان لم يكن مجازا الا انه
لا دخل له فيما نحن فيه **الثالث** ان الاجزاء كما يستعمل في الواجبات
فهل يستعمل في المندوبات ايضا ام لا الظاهر الاول بكل من معانيه اما
المعنى الاول فظاهر واما الثاني فان التعبد في المستحب وان لم
يكن تعبدا ممنوع الترك الا ان كونه تعبدا ايضا مما لا يحتاج الى تأمل
ولم ينكره احد واما الثالث فلان امتثال الواجب الذي كان يستعمل فيه
لفظ الاجزاء بالمعنى الثالث سواء كان الواجب شرطيا او شرعيا
كما عرفت يقتضي ان يكون اعم من الواجب والمستحب فان المستحب
وان لم يكن فيها الواجبات الشرعية الا ان ثبوت الواجبات الشرطية
فيها واضح بل اوضح من الاول **الرابع** ان الامتثال الذي حكمنا
باقتضائه الاجزاء بمعنى سقوط التعبد في الواجبات هل يمكن ان
يجري حكمه في المستحب ايضا بمعنى ان اتيان المستحب مرة واحدة
يقتضي سقوط التعبد ثانيا ام لا بل ما ذكرنا سابقا مختص بالواجب الاظهر
الاول لعدم الفرق بين الواجب والمستحب في ذلك كالصلاة والدليل الذي
كان في الواجب جار في المستحب ايضا فنقول ان الشارع لو قال صل صلوة

النيابة والاستخارة مثلا فاذا اتى المكلف مرة واحدة فهل يسقط الطلب الذي
هو عبارة عن الشرع وعنه الذي يوجب الثواب بفعله بحيث اذا فعله ثانيا
يحتمل ان يكون بدعة بل هو بدعة في الحقيقة ام لا بل يحتمل ان يبقى المشروعية
فاذا امتثل المكلف بالمرة الواحدة فقد وجد منه الصلوة والا
انهم معلق على التنبيه وليس لا يشرع على ان يبدء من ذلك فالقول النفيسي
الثالث هو الامر يحمل الا المرة الواحدة والحال ان المكلف امتثلها
فالزايد على ذلك كان مدفوعا بالاصل لا لان الاصل براءة الذمة
منه لعدم اشتغال الذمة على فرض الثبوت ايضا بل لان الاصل عدم
ثبوته لاستصحاب الحق وكان يقينا قبل ورود الامر الدال يقينا على
مشروعية الاتيان بالمرة الواحدة المقتضي امتثالها سقوط المشروعية
بالنسبة الى ما فيخ كان الزايد على ذلك مدفوعا بالاصل المذكور وهو
المسمى والخامس ان الحكم المذكور جار في ترك المكروه لو يعنوان
الشارع لو قال لا تسلق الركبان او لا تدخل في السوم او لا
تخطب المخطوبة للغير ونحو ذلك فامتثل المكلف بان لم يسلق الركبان
مرة واحدة او لم يدخل في السوم مرة او لم يخطب المخطوبة كذلك
فهل كان سقط التكليف فلو اتى بعد ذلك كان او دخل كان

كان او

كان او خطب في المخطوبة كان لم يكن مكروها ام لا بل يحتمل بقاء الكراهة
ايضا الاظهران ترك المكروه وان كان مستحبا لكن لا يجري فيه هذا
الحكم للبعد البين بين الفعل والترك في الامتثال فان امتثال
الاول يحصل بالاتيان بالمرة الواحدة بخلاف امتثال الثاني
فانه لا يحصل الا بترك جميع الافراد في كل الازمان والحال الامر فيه ان
كان في بادي النظر كذلك لان اقتضاء الامتثال للاجزاء مما كان جاريا
في جميع التكاليف واما الشبهة التي كان في البين بين المستحب والمكروه
فقد نشات من نحو الامتثال بالمرة او بالمرات فنقول لو لم يمتثل
المكلف بل لما كان مامورا بتركه على وجه الكراهة مرة واحدة بل كان امتثاله
موقوفا على تركه الجميع في جميع الازمان فقد بقي الترك في سائر الازمان
لتحصيل الامتثال لا لنفي الاجزاء بحيث انه ان حصل الامتثال
كان الامتثال مقتضيا للاجزاء فنقول بناء على هذا ان الشارع
لو قال لا تخطب المخطوبة اذا اجاب وليها الغير كان التكليف ترك
الخطبة قبل ما بين الخاطب الاول فجميع ما يمكن ان يتصور من الترك
قبل البيان المذكور كان مكلفا به فحينئذ امتثل المكلف هذه التروك
جميعا في صدق الامتثال وح كان مقتضيا لسقوط تكليف الترك

الغير الممنوع من الفعل الذي يثبت حسنا من النهي المذكور والباقي كان مندرجا
تحت الاصل الذي كان كالان النهي البيان في سلامته تحت جميع التكاليف
بشرط عدم وجود دليل دال على خلاف مقتضاه وذلك واضح لا يحتاج
الى تأمل فضلا عن الدليل **السادس** هل يكون الحكم المذكور في المحرمات
كما هو جار في الواجبات والمستحبات والمكروهات ام لا بل هو مختص بما
ذكر منبها لي في بادي النظر عدم الجريان ولبيان البيان الذي كان
في المكروه في عدم الجريان لكن بعد تحقق النظر ليس الامر كذلك والدليل ما
ذكرناه في المكروه حرفا بحرف فلا يحتاج الى البيان الجديد وبالجملة كل
موضع ثبت تكليف من التكاليف الالهية وبعبارة اخرى ثبت حكم من
الاحكام وبعبارة ثالثة ثبت رضاه في اي شيء من الاشياء او بغضه
في العالم وفهمناه المعلق على وقوعه مقتضى دليله الدال
على حسنه الراجح فقد امتثل واطاع مقتضاه والا فليس متفرعا بالاصل
وفي كل ذلك شيئا كان المخفي اخفى من الصحيح وفيما بيناه ان الصحيح في
العبادات مثل الاحكام العقلية الوجدانية فيلزم ان يكون الاخفاء
ابلغ كله فلله الحمد والمنة استتماما للنعمة واياه اشكر استسلاما
لعزته وان شكري لجلاله شكرا لا هو طاهر اهله واشهد ان

لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا نبيه ارسله رب لك ظلمت نفسي
فاغفر لي ذنوبي فاني كنت من الظالمين والحمد لله رب العالمين
وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

ومنها الرخصة والعزيمة قال العلامة اعلى الله مقامه في
الفعل فقد يكون عزيمة وهو ما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع منه
او رخصة وهو الجائز معه كإباحة الاصل للمضطر وتناول الميتة رخصة
وقد يجب الرخصة كالتناول منها خوف الهلاك انتهى **اقول** ان الظاهر مما
استفيد من كلامه قدس سره عزيمة او رخصة فان ما استفيد منه ان العزيمة فعل
جائز في الشريعة ابتداء لا مع قيام مقتض للمنع منه والحال ان جواز
الفعل موقوف على عدم قيام المقتضي للمنع منه ومعلوم ان كل
التكاليف الالهية مشروط بالنسبة الى بعض المكلفين او اكثرهم بعدم
وجود مانع منه عقلا او عادة او شرعا فلا يحتاج الى القيد المذكور
وايضا قوله وهو الجائز معه لو كان المراد منه ظاهره لكان الرخصة
فعلا جائزا في الشريعة مع قيام مانع منه وبالجملة لا يخفى ما ان يكون
المراد من الجائز الجواز العقلي والشرعي وكذا المراد من الاقتضاء اما

ان يكون اقتضاء عقليا او شرعيا لا يجوز ان يكون كل منهما عقليا لا
شرعيا لعين ما ذكر ولا ان يكون الاقتضاء اقتضاء غير عقلي لان
الاقتضاء ليس مما يقبل الشرعية لان المانع لو كان عقليا كان
الاقتضاء عقليا ولو كان شرعيا كان الاقتضاء ايضا كذلك ولانه
ان علم المانع من شرائط اجزاء المقتضي فيه والبعض في الاقتضاء و
المانعية والجواز في الشرعية والعقلية غير مناسب في المقام ايضا
ولا مناسب ايضا كون المفاهيم الثلثة عقلية فالاولى ان يكون
كل منها مجعولا على الشرعية وح نقول ان قيام المانع الشرعي يمنع من
الجواز الشرعي وكذا الجواز الشرعي يستلزم عدم قيام المانع الشرعي
فتعريف العزيمة بانها ما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع منه مستدرك
الاخير كما لا يخفى وكذا تعريف الرخصة بانها هي الجائز مع قيام المانع
يختل النظام صدرا وذيلا فالاوجه ان يقال المراد من قوله في
تعريف الرخصة ما جاز فعله مع قيام المقتضي للمنع منه انه ما جاز فعله
ثانيا بعد قيام المانع اولا مثل ان اكل الميتة كان حراما اولا كان
المانع من اكله فاثما في اول الزمان ثم زال المانع في حال المخمصة
وكذا تعريف العزيمة بانها هي ما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع

منه

منه كان المراد منه ما كان جائزا اولا ولا يلحقه قيام مانع فعله ذلك قال الشهيد
الثاني ره في تمهيد القواعد الرخصة لغة التسهيل في الامر والعزيمة
القصد المؤكد وشرعا الرخصة هي الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر
هو المشقة والحرج واحترزنا بالقيد الاخير عن التكاليف كلها فانها احكام
ثابتة على خلاف الاصل ومع ذلك ليست برخصة لانها لم تثبت
كذلك لاجل المشقة اذا عرفت ذلك فالرخصة تنقسم اربعة اقسام الاول
ان يكون واجبة كحل الميتة للمضطر ومما قيل بجواز جرحه الى اللوثة هو
ضعيف وكالتيمم لفاقد الماء او الخوف من استعماله وافطار المريض
الذي يتضرر بالصوم الثاني ان يكون مندوبة كتقديم غسل الجمعة
يوم الخميس لخائف عدم الماء وفعل المندوب للتقية حيث لا يبلغ بتركه
حد ضرر الثالث ان يكون مكروهة كالتقية في المستحب حيث
لا ضرر عاجلا ولا اجلا ويخاف منه الالتباس على عوام المذهب
الرابع ان يكون مباحة وهو ما رخص فيه من المعاملات كبيع العرايا
وقد وقع في بعض الاخبار التصريح بالرخصة فيها فقال ورخص
في العرايا ومنه الاستجمار بالاحجار ونحوها لا انه امر خارج عن ازالة
النجاسة المعتاد لكن اكتفى الشارع به تخفيفا لعموم البلوى

وقد يلحق هذا بالواجب العيني حيث يتعذر الماء او التخيير مثل
وجوب الازالة الواجب يتوقف عليها ومنه اظهار كلمة الكفر عند الاكراه بلسانه
فانه مباح على المشهور وان ادى تركه الى القتل لما في ذلك من اعزاز
وتوطين عقائد العوام وربما قيل بوجوبه حفظا للنفس
عن التهلكة وفيه منع التهلكة ح وقد يمنع الاستحباب في بعض
الموارد كالقصر في السفر فانه عند علمائنا عزيمة على ما صرح به
الاصحاب مع انطباق تعريفها للرخصة عليه واما الاية الشريفة الدالة
فاعتذر بعضهم عن ذلك بان الدليل لم يدل على وجوب الصوم سفرا
لانه مستثنى بالاية ولا على اقسام الصلوة مطلقا المدعى من ان
الصلوة وضعت ركعتين فزيدت في الحضر واقرت في السفر فلم
يكن السبب فيهما تاما فلا يكون رخصة حقيقة الا ان المشروعية
لما كانت ثابتة في الجملة امكنا اطلاق الرخصة على القصر مجازا
فكان التعبير بالعزيمة اولى فان الشيخ ره لا يسمى فرض السفر قصرا
لان فرض المسافر مخالف لفرض الحاضر ورد بظاهر قوله تعالى
فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة واجيب بان الاية مسوقة
في الخوف داخل في النصوص الموجبة للاتمام في الحضر فيكون صلوته

مقصورة

مقصورة حقيقة وان اطلق كثير من الاصحاب القصر على صلوة السفر
مجازا من حيث حصره وحيث صلوة الحضر فيه ايضا كما في كتب
السفر

[illegible]

كتابخانه مجلس شورای ملی ۱۳۰۲

٢٤٩